

الحِكْمَةُ الْمُتَعَالِيَّةُ
فِي الْأَسْفَارِ الْعَقَلِيَّةِ الْأَرْبَعَةِ

لِلْمُؤَلِّفِ

الْحَكِيمِ الْأَلِهيِّ وَالْفَيْلَسُوفِ الرَّبَّانِيِّ

صَدْرِ الدِّينِ مُحَمَّدِ الشَّيرَازِيِّ

مُجَدِّدِ الْفَلَسَفَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

لِلنُّسَخَةِ ١٠٥٠ مَدِينَةُ

قَالَ عَمْرٍو الرَّبَّانِيُّ الشَّيرَازِيُّ

بَكَمَلَت - مَدِينَةُ

الحِكْمَةُ الْمُتَعَالِيَّةُ فِي الْأَسْفَارِ الْعَقْلِيَّةِ الرَّابِعَةِ

لِـمُؤَلِّفِهِـ

الْحَكِيمِ الْإِلَهِيِّ وَالْفَيْلَسُوفِ الرَّبَّانِيِّ

صَدْرُ الدِّينِ مُحَمَّدِ الشَّيْرَازِيِّ

مُجَدِّدِ الْفَلَسَفَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

الْمُتَوَفَّى ١٠٥٠ هـ

الجزء الثاني * من السفر الأول

الطبعة الرابعة

١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م

دار إحياء التراث العربي

تُرُوِّثُ

جمهورية العراق

مركز بحوث الدراسات الإسلامية

جمهورية العراق
مركز بحوث الدراسات الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

المرحلة الرابعة في الماهية وواحدها وفيها فصول:

فصل (١) في الماهية

إن الأمور التي تلينا لكل منها ماهية وإنية، والماهية ^(١) ما به يجاب

(١) تعريف ذكره القوم للماهية البحوث عنها وليس بعدل هو تعريف اللفظ لأن مفهوم الماهية ليس من الماهيات الخارجية التي يحرمها في المقولات المشربل هو من الأعراف العامة المستولة على جميع المقولات وأنواعها . والفرق بين هذا التعريف وبين التعريف المذكور في قوله : وقد يضر به ما به الشيء هو هو (الخ) أن أصل الجواب عن السؤال في هذا التعريف يدل على كون الحرف بالفتح أمراً مقولاً جائز الطول في اللحن ولا ينطبق هذا من الأمور الخارجية الأعلى حيثية ماهيتها دون حيثية وجودها وخارجيتها المتقابلة للذهن . وأما قولهم : ما به الشيء هو هو فكما يجوز انطباقه على حيثية ماهية الأشياء كذلك يجوز صدقه على حيثية وجودها فيكون التعريف الثاني أهم مطلقاً كما ذكره رحمه الله . وأما المراد من تعريف الماهية بما يجاب به عن السؤال بما هو في ذاته أن الفئ عرفت من الماهية في مباحث الوجود بعونة البراهين التي سبق فيها أن الحقائق الخارجية أو أكثرها مؤلفة من حيثيتين مزدوجتين حيثية الوجود الإلية عن الوجود في اللحن ، وحيثية الماهية التي تتحد مع الوجود الخارجي في الخارج ، ومع الوجود اللحن في اللحن . و بعبارة أخرى تحل اللحن مقولة ، و بمانوجد في الخارج ولاحيثية تالتهما ، ومن هنا قضينا أن جميع المفاهيم المقولة التي تعكس من الوجودات الخارجية بامهي وجودات أولا تنطبق على الإلهان بوجه ليست بمفاهيم ماهوية وانما هي من تملات العقل وعناوين ذهنية لا موطن لها إلا اللحن ، فليس بحسب الحقيقة في وعاء العين إلا الوجود والماهيات

من السؤال بما هو ، كما أن الكمية ما به يجاب عن السؤال بكم هو ، فلا يكون إلا مفهوماً^(١) كلياً ولا يصدق على ما لا يمكن معرفته إلا بالمشاهدة ، وقد يفسر بما به الشيء هو هو فيعم الجميع و التفسير^(٢) لفظي فلا دور ، والماهية بما هي^(٣) ماهية أي الوجودية به ، وأما سائر المفاهيم المصولة في النعم فهي مصلوبة عنه لا خبر عنها في الايمان فالذي نشير اليه بقولنا « هو » بالحقبة من غير أي مجاز مفروض هو ما وقع من الشيء في العين وليس الوجود العقلي و ماهية التي جبر عنه بالذات . و أما سائر المفاهيم غير المصلوبة حتى لوازم الماهيات كزوجية الاربعة و فردية الثلاثة فانها لكونها من تعمل اللعن مصلوبة من العين مفهوماً وان كانت ربما تحققت فيها مصداقاً كما عرفت ، قد تبين ان الذات المبر عنها بالماهية هي المنطقة على هوية الشيء في العين لا غير ، فالسؤال عن هوية الشيء المصولة التي منها طلب المفهوم المخطول الذي هو عين هوية الشيء في الخارج باتعاده بها حيث يتمتع سلبه عنها كيفما فرض لا يقع في جوابه الا بالماهية ، فالماهية هي ما يجاب به عن السؤال بما هو فافهم - ط مد .

(١) و ذلك ان الجزية انما تعرض الشيء بانضمام أمور خارجية عن ماهية اليها فانضاف الماهية بها بالعرض فهي في نفسها كلية واما الجزية بمعنى الشخصية فهي من خواص الوجود المعيني ، ثم ان الماهية و ان كانت في نفسها و من حيث وقوعها في جواب ما هو كلية غير أنها صفة خارجية عنها لازمة لها فهي في حد ذاتها ليست بكلية ، كما انها ليست بجزئية فلا تنافي بين قوله (د) فلا يكون الا مفهوماً كلياً وقوله أخيراً : انه ليس من شرطها في نفسها أن تكون كلية أو شخصية الخ - ط مد .

(٢) أي في كلا التفسيرين ، يان ورود الدور ان الماهية منسوبة الى ما هو فالياء للنسبة و التاء علامة النقل فانخذ « ما هو » في تعريف الماهية مستلزم يا لدور كاخذ « كم هو » في تعريف الكمية و « كيف هو » في تعريف الكيفية - س د .

(٣) فالسلوب التي في قولهم : الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة (الخ) انما هي سلوب بحسب العمل الاولى ، أي ان مفهوم الانسان مثلاً هو مفهوم الانسان و ليس بمفهوم الوجود و لا مفهوم المعدوم . وهكذا و لذا كانت القضية بديهية . و أما الاشكال عليه بان العمل الاولى وسلبه المذكورين بوجودان في المفاهيم غير الماهوية ايضاً كقولنا : مفهوم الواحد من حيث هو هو ليس بمفهوم الوجود و لا مفهوم المعدوم ، مع أن الحكم من عوارض الماهية الذاتية ذكرها القوم في البحث عنها ، فجوابه أن الحكم من خواص الماهية كما ذكر و انما ينسب الى غيرها من المفاهيم بالعرض لما ينسبها من الاتحاد من جهة انتزاعها من الماهيات في النعم كما اشير اليه في العاشية السابقة ،

باعتبار نفسها لا واحد قولا كثيرة ، ولا كلية ولا جزئية ، والماهية الإنسانية مثلا لثلاثا وجدت شخصية وعقلت كلية علم أنه ليس من شرطها في نفسها أن تكون كلية أو شخصية وليس ^(١) أن الإنسانية إذالم تخل من وحدة أو كثرة أو عموم أو خصوص يكون من حيث الإنسانية إما واحدة أو كثيرة أو عاقلة أو خامسة . وهكذا الحكم في سائر المتنايلات التي ليس شيء منها ذاتها أو ذاتيتها ، وسلب الاتصاف من حيثية لا تنافي الاتصاف من حيثية أخرى ، وليس تقيض اقتضاء الشيء إلا لا اقتضاءه لا اقتضاءه مقابله ليلزم من عدم اقتضاء أحد المتقابلين لزوم المقابل الآخر ، وليس ^(٢) إذا لم يكن للممكن في مرتبة ماهية وجود كان له فيها العدم لكونه تقيض الوجود لأن خلق الشيء عن النفيضين في بعض مراتب الواقع غير مستحيل بل إنما ^(٣) المستحيل خلقه في الواقع ، لأن الواقع أوسع من تلك المرتبة الأخرى ^(٤) أن الأشياء التي ليست بينها علاقة ذاتية ليس وجود بعضها ولا عدمها في مرتبة وجود الآخر لو عدمه . على أن تقيض

وهكذا يظهر الجواب عن اشكال هوجو آخر نظير هذا الاشكال وهو أن الكلية و الجزئية كما تعرضان الماهية تعرضان سائر الخاصية غير الماهية فهي أهم قلبت من المواضع الدانية للماهية حتى يبعث عنها في بحث الماهية وتقرير الجواب ظاهر مما ذكر كيامر - ط مد .
(١) اذ فرق بين أن يكون الشيء مع الشيء و أن يكون الشيء نفس الشيء . فكأن أن ليس كل من الوجود والعدم أو الوحدة والكثرة أو السوم والنصوص أو غير ذلك في حد ذات الآخر كذلك ليست في حد ذات أية ماهية كانت بمعنى أنها ليست هي نفسها ولا جزءها وان لم تخل منها . س د ه .

(٢) والفرق بينه وبين سابقه أن في الاول منع التناقض لوضوح أن اقتضاء الشيء واقتضاء مقابله ثبوتيان وهنا التزم التناقض بدليل قوله لأن خلق الشيء عن التقيضين (الخ) ومنع المحالية لانه خلق في المرتبة نقل عن حاشية الشواهد الربوبية - س د ه .

(٣) ان قلت: مرتبة من الواقع هي الواقع فالرفع في الواقع . قلت: برفع الطبيعة انما هو بارتفاع جميع الافراد فيصدق الرفع المذكور اذا كان من جميع مراتب الواقع كما يأتي في بيان أن امكان الفارق البعض ليس في نفس الامر - س د ه .

(٤) قد أخرج بهذا القيد امرين : أحدهما العلاقة التي بين الماهية وذاتها ، وثانيهما العلاقة التي بين وجود الملة و وجود الطول فان وجود الملة جامع لوجود الطول بنحو أعلى و وجود الطول حاك وواجد لوجود الملة بنحو أضخم - س د ه .

وجود الشيء في مرتبة من المراتب دفع وجوده فيها بأن تكون المرتبة طرفاً للمنفى لا للمنفى أعني ^(١) رفع المقيد لا الرفع المقيد ، ولهذا ^(٢) قالوا : لو سئل بطرفي التقيض كان الجواب الصحيح سلب كل شيء بتقديم السلب على الحيثية ، فلو سئل أن الإنسان من حيث هو موجود أو معدوم يجاب ^(٣) بأنه ليس من حيث هو موجود أولاً معدوماً ولا غيرهما من العوارض ^(٤) بمعنى أن شيئاً منها ليست له

(١) لأن تقيض كل شيء رفعه ، لا الرفع المقيد ، لأن المقيد ليس تقيض المقيد كما أن الجزئية ليست تقيض الجزئية بل المطلق تقيض المقيد كما أن الكلية تقيض الجزئية بعد الاختلاف في الكيف ، والعامل أنه إذا كتب ثبوت صفة في تلك المرتبة صدق سلب الصفة التي في المرتبة لأنه تقيض ، وكيف لا يصدق وكتب تلك الصفة في المرتبة بينه سلب تلك الصفة الصادق فيها ، وإن كتب أيضاً سلب الصفة التي في المرتبة إذ ليس تقيضها ارتفاعاً ليسا تقيضين وما هما تقيضان لم يرتقا والاتصاف أهم من التقيض س . د .

(٢) أي ولأن الواقع أوسع من تلك المرتبة والرفع هنا عن المرتبة قطعاً ودفع الطبيعة برفع جميع أفرادها والمناهية لم يقلعها هي من عوارض الخفوم كالوجود والوحدة والتشخيص أو مقابلها حكموا بتقديم السلب س . د .

(٣) فتوجه السلب إلى الوجود المقيد لا المطلق فيستقيم في العوارض للمناهية التميز الشرطي عروضاها بوجود للمناهية بل يكفي نفس كشيئها ولم تغل عنها أصلاً وقد اختصر قوله هنا كنايةاً بما ذكر من هذا المطلب في أوائل هذا السفر في البحث المعنون بقوله : إزالة ربه مع أن البسط بهذا الموضع اليق س . د .

(٤) أن للمناهية بالقياس إلى عوارضها حالتين : أحدهما عدم الاتصاف بها حين انحلت من حيث هي ، وتلك الحالة بالقياس إلى العوارض التي ترضها بشرط الوجود على أن يكون القضية وصفية ، والآخرى الاتصاف بها حين انحلت كذلك لكن لا من حيث هي بمعنى أن حيثينها غير حثية الذات وهي بالقياس إلى العوارض التي ترضها مع الوجود لا بشرط الوجود كالأوامر المناهية وغيرها بقوله : لأن خلو الشيء عن التقيضين إلى آخره إشارة إلى حالها بالقياس إلى عوارضها الوجودية . وقوله : ولهذا قالوا لو سئل بطرفي التقيض الخ إشارة إلى حالها بالقياس إلى عوارضها العارضة لذاتها سواء كانت لأوامر بالمعنى المصطلح كالزوجية للآلية والزوايا للمثلث أو لا كما لا مكان والشيئية . وأما قوله : على أن تقيض وجود الشيء إلى آخره فهو وجه آخر لخلو المناهية عن التقيضين الذين هما من العوارض الوجودية يجعل المرتبة قيد الوجود لا ظرفاً له ، أما إذا جعل ظرفاً للوجود والعدم فهذا الوجه لا يفيد ، فالأولى التحويل على الوجه الأول منه طلب ثراه .

ولا داخل فيه وإن لم يكن خالياً عن شيء منها أو تقيضها في نفس الأمر ، ولا يراه من تقديم السلب على الحيثية ، أن ذلك العارض ليس من مقتضيات الماهية حتى يصح الجواب بالإيجاب في لوازم الماهية كما فهمه بعض^(١) لظهور فساده . ولا الغرض من تقديمه عليها أن لا يكون الجواب بالإيجاب^(٢) المدولي لأن مناط الفرق بين المدول والتحصيل في السلب تقديم الرابطة عليه وتأخيرها عنه لا غير ، فلو سألنا^(٣) بموجبتين هما في قوة النقيضين أو بموجبة ومدولة كقولنا الإنسان إما واحد أو كثير ، وإما ألف وإما لآلف ، لم يلزمنا أن نجيب البتة ، وإن أجبتا ، أجبتا بلا هذا ولا ذاك ، بخلاف ما إذا سألنا بطر في النقيضين لأن^(٤) معنى السؤال بالموجبتين

(١) و هو صاحب النواقض حيث قال : تقديم الحيثية على السلب معناه اقتضاء السلب ولا يضيئ ساءه عنه طاب ثراه .

(٢) المفتر إلى وجود الموضوع مع أن الموضوع هنا مرتبة الماهية العالية من الوجود - سوره .

(٣) أي من الماهية بحيثية بحيثية الذات لم يلزمنا أن نجيب أي بأحد الطرفين وإن لم تغل الماهية من أحدهما إذا افترضنا أنها في قوة التقيض لا نالوا أجبتا به مع أن الماهية مأخوذة بحيثية الذات توهم الحيثية أو الجزئية بخلاف ما إذا سألنا بطر في النقيض ، فإنا نجيب حيثة بأحدهما وهو السلب ، وإنا لم يتوهم ذلك هاهنا إذ هناك اتصاف مع التحيث بحيثية الذات وهما هنا سلب الاتصاف .

ان قلت : لما كان الكلام في الماهية مع التحيث المذكور توهم العينية أو الجزئية هاهنا أيضاً ، فكان السلب في مرتبة ذاتها .

قلنا : اننا لانجيب أن الماهية من حيث هي ليست كذا بل نجيب أنها ليست من حيث هي كذا ، وهذا قاعدة أخرى لتقديم السلب على الحيثية ، فالمرتبة ظرف السلوب لا ظرف السلب ، ولفظ بين سلب الثبوت وثبوت السلب ، وسلب النقيض و السلب النقيض هو العمل الشائع والعمل الذاتي الأولي . وجه أخرى في لزوم الجواب للسؤال بموجبة وسالبة وعدم لزومه للسؤال بموجبتين أن الأول منفصلة حقيقة دائرة بين النفي والاثبات ، فلا يمكن الخروج عنها كما ترى في المعالجات فليضتر أحدهما بخلاف الثاني - سوره .

(٤) بضمية أن الموجبتين في قوة التقيضين لا يجوز الخلط بينهما ، فإذا لم يتصف بهذا اتصف بذلك بنحو الاتحاد لمكان التحيث بحيثية الذات . وقوله : والاتصاف بالغ إشارة إلى عدم امكان الجواب بأحدهما مع التحيث المذكور أي و الحال أن الاتصاف في الواقع وعدم الخلط من أحدهما من حيثية الواقع العامل للسائل على العصر لا يستلزم الاتحاد إذ فرق

بحسب العرف إنه إذا لم يتصف بهذا اتصف بذلك ، والاتصاف ^(١) لا يستلزم الاتعاد وليس ^(٢) أن الإنسانية الكلية إنسانية واحدة بالعدد موجودة في كثيرين كما بين أن يكون الشيء لا يخلو عنه الشيء من أن يكون عينه أو جزءه فكيف يمكن أن يختار أحدهما ويجانب به حتى يتوهم الاتعاد للتحريف المذكور ، بل لو أوجب أوجب بلا هذا ولاذاك . ثم إن بناء هذه الصليقة وإن كان على الاختصار لكن لا بأس بذكر كلام الشيخ وما ذكره المصنف قد في شرحه لزيادة الإيضاح : قال الشيخ في المقالة العامة من البيان الشفا في هذا المقام : وبهذا يفرق حكم الموجب والسالب والوجبتين اللتين في قوة التقبضين ، وذلك أن الموجب منهما الذي هو لازم للسالب عينه إذا لم يكن الشيء موصوفاً بذلك الموجب الآخر كان موصوفاً بهذا الموجب ، وليس إذا كان موصوفاً به كان ملحقاً به . قال المصنف قد في شرحه : معنى بوقوع الجواب بأحد الطرفين وعدم لزوم الجواب بأحدهما بحصل الفرق بين ما إذا كان السؤال واقعاً عن طرفين أحدهما موجب والآخر سالب وبين ما إذا كان عن طرفين هما وجهتان في قوة الموجبة والسالبة . ثم قال : فإنا نتحقق الفرق بين ذين وذين بانك تجيب عن السؤال الأول بطريق السلب بشرط تقديمه على العينية ، ولا يلزمك الجواب عن السؤال الثاني بأحد الطرفين لجواز خلو المرتبة عنها جميعاً ، وذلك لأن السؤال الثاني يقتضي أن الموجب منهما الذي هو موافق للسالب إذا لم يكن مقابله ، وهو الموجب الآخر صادقاً كان هذا الموجب صادقاً ولكن معنى صدقه هامنا مع هذه العينية يقتضي أن معنى الاتصاف بينهما معنى الوجود وهو فاسد ، فلو أوجب به كان جواباً فاسداً . وكذا الجواب بالموجب الآخر هو فاسد وأكذب ، وذلك لأنه ليس إذا كان الإنسان موجوداً في الواقع أو واحداً أو أيضاً كان معناه بعينه معنى الوحدة ، والوحدة ملهية ببنها ماهية شيء ما اتصف به ، فظهر الفرق بين السؤال الردد بين الموجب والسالب وبين السؤال الردد بين الوجبتين إذا قيد الموضوع بعينية ذاته في استحقاق الجواب وهذه لكن بالشرط المذكور انتهى . رحمه .

(١) أي اتصاف الكثيرين بالطبيعة الكلية المشتركة بينها لا يستلزم كون تلك الطبيعة المشتركة فيها واحدة في نفسها أو من جهة نفسها فافهم من ذلك .

(٢) بحث آخر من أبحاث الملوية ينحل إلى عدة مسائل كلها قريبة من الهداية .
منها : أن الماهية التي تعرضها الكلية في الفهم والشخصية في الخارج هل هي بينها موجودة في الخارج ؟

والجواب بالاجابات لا بمعنى أن الملوية عين حيثة الوجودية الخارجية بل بمعنى نعو من الاتعاد مع الوجود الخارجي على ما تقدم في بحث أصالة الوجود واعتبارية الماهية .
ومنها : أن الماهية هل هي موجودة بوجود متعاز عن وجود الأفراد أولاً ، والجواب بالنفي .
وفنها : أن الماهية الوجودية في أفرادها هل هي متكررة بتكثر الأفراد بمعنى أن

أسلفنا ذكره ، فإن الواحد العددي لا يتصور أن يكون في أمكنة كثيرة ، ولو كانت إنسانية أفراد الناس أمراً واحداً بالعدد لزم كونه عالماً جامعاً أبيض أسود متحرراً ساكناً إلى غير ذلك من المتقابلات ، وليس نسبة المعنى الطبيعي إلى جزئياته نسبة أب واحد إلى أولاد كثيرين كلهم ينسبون إليه بل كنسبة آباء إلى أبناء . نعم المعنى الذي يعرض له إنه كلّي في الذهن يوجد في كل واحد ، وليس كل واحد إنساناً بمجرد نسبته إلى إنسانية تفرض منحاذاة عن الكل بل لكل واحد منها إنسانية أخرى هي بالعدد غير مالاخر ، وأما المعنى المشترك فهو في الذهن لا غير .

فصل (٢)

في الكلّي والجزئي

الكلّي على الاصطلاح الذي معناه بحسب ذلك إنه يحتمل الشركة أولاً يمنع الشركة بمتنع وقوعه في الأعيان ، فإنه لو وقع في الأعيان حصلت له هوية متشعبة غير مثالية فلا يصح فيها الشركة

فإن استشكل أحد بأن الطبيعة الموجودة في الذهن لها أيضاً هوية موجودة متشعبة بأمور ، كقياها بالنفس وتجربتها عن المقدار والوضع ، وكونها غير مشار إليها بل كل واحد من الصور العقلية صورة جزئية في نفس جزئية فاعتنع اشتراكها ، أولاً ترى أن الصورة الموجودة في ذهن زيد يمتنع أن يكون بعينها موجودة في أذهان متعددة ،^(١) فإن كانت الصورة العقلية كليتها باعتبار المطابقة فالجزئيات أيضاً

في كل فرد ماهية غير مافي غيره بالعدد أو أنها واحدة في الجميع بانطباقها عليها جميعاً باختيار الشق الأول لأن التحقق الخارجي يمنع الاشتراك والصوم ، فالماهية موجودة في كل فرد بوجود ملبدة وانما توصف بالكلية في الذهن - ط مد .

(١) لما كانت الكلية مفسدة بشركة الماهية بين كثيرين وتوهم منها أنها موجودة بعينها فيها واحدة بالعدد وهو باطل لما مر . ولأنه يكون وجود الكلّي مفاداً لوجود جزئياته حيث أنه وهو معال . ولأن الكلّي العقلي موجود في العقل والوجود عين التشخص والموضوع من جملة الشخصيات فكيف يكون مشتركاً فيه فسر الاشتراك بالمطابقة ثم قد المطابقة بها ترى في كلام القليل . سر مد .

يطابق بعضها بعضاً فيلزم أن يكون الجزئيات كلية .

قيل: إن الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لأشياء كثيرة، لا من حيث كونها ذات هوية قائمة بالذهن بل^(١) من حيث^(٢) كونها ذاتاً مثالية إدراكية غير متأصلة في الوجود فهي وجودها كوجود الأظلال المقتضية للارتباط، بغيرها من الأمور ، سواء كانت ذهنية أو خارجية سواء تقدمت هي عليها أو تأخرت ، فمن الكلّي ما يتقدم على الجزئيات الواقعة في الأعيان كتصورات المبادئ لمعلولاتها فيسمى ما قبل الكثرة . ومنها ما يستفاد من الخارج كطوئنا الكلية المنتزعة من الجزئيات الخارجية فيستقى ما بعد الكثرة ، ومما يحقق معنى المطابقة أنك إذا رأيت شخصاً إنسانياً حصل في ذهنك صورة الإنسان المبرأة عن العوارض ، ثم إذا أبصرت شخصاً آخر منه لا يقع فيه صورة أخرى ولا يحتاج إلى صورة أخرى إلا إذا غابت الأولى عن ذهنك كقابل رشم من طوابع جممانية متماثلة يقبل رشم من الأول ، ولا يختلف برود أشباهه عليه وإذا قيل في الكتاب: إن الكلّي واقع في الأعيان أو يشار إليه لما نرى يعنون به الطبيعة التي يعم من لها إذا وجدت في ذهن أن تكون كلية والأشياء المشتركة في معنى كلي يفترق بأشياء أربعة كما أشرنا إليه لأن الاشتراك إن كان في عرضي لا غير فالافتراق بنفس الماهية كالسواد والسطح ، وإن لم يكن الاشتراك في عرضي خارج فقط فقد يفترقان بفصل إن كانت الشراكة في

(١) لا يقال الصورة الخيالية أيضاً مثالية إدراكية و موجود ظلي غير أصيل فيلزم أن يكون كلية لمطابقتها لجزئيات أحد من نوعها لا نأقول : البراد بالثالية وغير الامالة والظلية أن يكون موجودة بوجود الغير كالكلّي الوجود بوجود فرد ، فالصورة الخيالية من فرد نوع هو أيضاً الغير الذي هو المرتبط إليه للاطلاع كما قال قدماء سواء كانت خارجية أو ذهنية - سره .

(٢) معصّل العبادة على ما فيها من الاخلاق أن حيثية الوجود الذهني حيثية انسلاب آثار الوجود الخارجي عن الماهية كالشخصية والوضع والزمان و سائر الآثار والفهوم الذهني بهذا الاعتبار لا يحكم له أملا و هو قبل الانطباق على كثيرين بمعنى أن كل فرد عرضاء عليه وجدناه هو هو ، وأما كونه في ذهن كذا و مجرداً عن الوضع والمقدار مثلاً فليس وجوده من هذه الجهة وجوداً ذهنياً لمصادقه الخارجي ، وقد تقدم في بحث الوجود الذهني - ط مد .

معنى جنسي أو بمرص غير لازم ان كانت الشراكة في أمر نوعي ، إذاً اللازم للنوع لازم للفرد فيتفق في الجميع ، وإن كان يجوز أن يكون المستز لها لازم الشخص للآزم النوع أو بتمامة ونقص في نفس الطبيعة المشتركة لما عرفت من وهن قاعدة المتأخرين في وجوب اختلاف حقيقة التام^١ والناقص مما سبق

والحق^(١) ان تشخيص الشيء بمعنى كونه ممتنع الشراكة فيه بحسب نفس تصور إنشائي يكون بأمر زائد على الماهية مانع بحسب ذاته من تهور الاشتراك فيه ، فالمشخص للشيء بمعنى ما به يصير ممتنع الاشتراك فيه لا يكون بالحقيقة إلا نفس وجود ذلك الشيء كما ذهب إليه المعلم الثاني ، فإن كلاً وجود متشخص بنفس ذاته وإذا قطع النظر عن ندو الوجود الخاص للشيء فالعقل لا يأتى عن تجوير الاشتراك فيه وإن ضم إليه ألف مختص ، فإن^٢ الاختياز في الواقع غير الشخص ، إذ الأول للشيء بالقياس إلى المشاركات في أمر عام ، والثاني باعتباره في نفسه حتى إنه لو لم يكن له مشارك لا يحتاج إلى معيّن زائد مع أن له تشخصاً في نفسه ولا يبعد أن يكون التميز يوجب لشيء استمداد التشخيص فإن النوع المادى المنتشر ما لم يكن المادة متخصة الاستعداد لواحد منه لا يفيض وجوده عن المبدأ الأعلى

فما نقل^(٣) من الحكماء إن تشخص الشيء بنحو العلم الإحساسى أو المشاهدة الضرورية يمكن إرجاعه إلى ما قلناه ، فإن كلاً^(٤) وجود خاص لا يمكن معرفته بداته إلا بنحو المشاهدة .

(١) لما ذكر فقه شطراً من أبحاث الكلى شرع في بيان الجزئى اذ عند العمل لهما . وتفيد التشخيص في الموضمين بقوله بمعنى (الخ) احتراز عن التشخيص بمعنى الاختياز فإنه يحصل بالكليات وعن امارات التشخيص بمعنى هو الوجود . س . د .

(٢) هم الذين يقولون ان الكلية والجزئية نحو الادراك أى الاحساس والتأمل لا يتناول في الدرك فلا يرجع مفاهيم الى ان الجزئية بالوجود اذ الاحساس لا يتقبل بالوجود سم يستقيم في المشاهدة الضرورية . ويمكن العوالب بان مرادهم ان الاحساس واسطة في الاتان للجزئية والتشخيص الحقيقى واما الواسطة في الثبوت للتشخيص هي الوجود ، او مرادهم بالتشخيص امارته فكلا مهم لا يأتى من الإرجاع الذى كور ولطه منه لهذا استعمال لفظ الامكان س . د . (٣) وذلك ان حيثية الوجود الخارجى حيثية ترتب الانوار فيستدعوله في العلم الذى حيثية حيثية

و كذا ما ذهب إليه شيخ الإشراف في المطارحات من أن المانع للشركة كون
الشيء هوية معينة للمامر من أن الشركة في الحقيقة لا معنى لها إلا المطابقة ، ولا كل
مطابقة بل مطابقة أمر لا يكون له هوية معينة متصلة فان الهوية المعينة في الحقيقة
لهست إلا الوجود الخاص للشيء . لكن هذا الشيخ العظيم القدر قدأ كد القول
في أن الوجود أمر ذهني لا هوية له في الأعيان . والعجب أن الشخص عنده إذا كان
بنفس الشيء الذي هو غير الوجود و غير الوجود إما نفس الماهية المشتركة أو هي
مع مادة و هو ارض اخرى من كتم أو وضع أو زمان ، و هو معترف بأن كل واحد
من هذه الأشياء نفس تصورهما لا يمنع الشركة ، وأن مجموع الكليات كلي فهذه

١٠ اسباب الانوار هو العلم الحسولي وأما العلم الضروري الذي حقيقته هو حصول العلوم بوجوده
الخارجي للمالم فلا مانع من تطفه بالوجود وهو الذي يريد (ره) بالشاهدة و بهذا البيان
يتم جواز حصول الشخص بالشاهدة ، واما حصول الشخص بالعلم الاحساسى فلا يخلو عن
خطأ ، فان الصورة العلمية العاصلة لنا عند العلم بالجريبات سواء كانت صورة احسية او
خيالية لا يأتى العقل بالنظر الى نفسها مع النفس عن الخارج من تجويز تحقق أكثر من مصادق
واحد لها واما يمنع من تحقق أكثر من واحد تطابق عليه الصورة من جهة حكم نظري
آخر كصكه بامتناع اجتماع الامثال او كون الوجود ماثلاً للشخص و نحو ذلك
واما نفس الصورة العلمية فلا تاتي عن الانطباق على كثيرى وان كانت الصفة في الصورة
الصبة او الخيالية كصورة زيد مثلاً اقل ما في الصورة العلمية كصورة الانسان مثلاً هذا
ولا يبقى الا أن يقال : ان العلم الحسى اما يحصل بنوع من وجود الاغراض الحسوسة في
الصور الحاس ماثلاً لها في الخارج ، ثم النفس باتحادها مع البدن تتحد بها كاتحد بالبدن
ثم يحصل لها علم حسولي في الحس المشترك يطابق هذا الذي اتحدت به نوع
مطابقة : وهذا النوع من الاتصال هو السبب في آياته من تجويز وقوع الشركة في
العلم الاحساسى العاصل بالحواس الظاهرية و اما العاصلة بالحواس الباطنية كالعلم
بالحب والبغض التسمانيين فتتحقق العلم الضروري فيها اوضح لان لها موعاً من القيام
بالنفس واتحاداً معها ، و اما الصور الخيالية فانها يمنع الشركة في حكم العقل
بانه صورة شخص خارجي يستتبع وقوع الشركة فيه لأن المانع عن الشركة نفس الصورة الخيالية
مع النفس صاعداً هابطاً معاً .

الهوية العينية إذا كانت أمراً خارجاً عن الوجود الخاص الذي خصوصيته بنفس ذاته كما مر فأى شيء فيه موجب لمنع الشركة .

وكذا ما اختاره بعض المدققين من أن تشخص كل شخص بجزء تحليلي^١ كما يمكن حمله على الوجود ، فإن الوجود لا يمتاز عن الماهية في الأعيان . وما قيل من أن تشخص الشيء بالمعامل فهو أيضاً صحيح ، فإن الفاعل مفيد الوجود و الوجود عين التشخص فمفيد الوجود هو مفيد التشخص . وقد علمت أيضاً أن كل وجود يتقوم بفاعله ، فككل تشخص يتقوم بفاعل ذلك التشخص لكن كلامنا في السببية القريبة لتشخص الشيء المتشخص . وكذا ما هو مختار ، لبعض وهو أن^(١) تشخص الشيء بارتباطه إلى الوجود الحقيقي الذي هو مبدء جميع الأشياء لأنك قد علمت أن الماهيات إنما ترتبط بالجهل الحق لأجل وجوداتها لا لأجل مفهوماتها في نفسها فبالوجود يرتبط كل شيء إلى ملكته وهكذا إلى ما هو علة الجميع ، فالوجودات في الحقيقة خلال وإشراقات له تعالى . وأما ما قال بعض أهل العلم من أن الشخص نفس تصوّره يمنع الشركة وليس ذلك بسبب مفوماته فإن المقومات لذاتها لا تمنع الشركة ، ولا بسبب لازم فإنه متفق فلا يمنع الشركة بولا بسبب عارض مفارق فإنها أيضاً لا تمنع الشركة فتصحيح أن يكون بسبب المادة .

فيجب حمله على التمييز الذي هو شرط للشخص فإن الهيولى حالها في الشخص ومنع الشركة بحسب التصور حال غيرها بل النوع المتكثر لأفراده ما لم يتخصص المادة العاملة لأفراده بوضع خاص وزمان خاص لا يوجد فرد منه دون غيره .

(١) إشارة إلى ذوق التاليفين والفرق بينه وبين سابقه أن القول بأن الشخص بالمعامل يمكن أن يقول به من يرى أن الواجب ملهية توجوية معهولة الكنه ، وأما في هذا القول فهو تعالى حصة الوجود الحقيقي القائم بفاعله التشخص بنفسه . وأما الفرق بين القول بأن الشخص بالمعامل يشمل ما إذا كان شيء آمن جانبها الفاعل بخلاف الثاني فهو أيضاً صحيح . سره .

فعلم ^(١) أن المادة أيضاً غير كافية لتمييزه ، فإن كثيراً من الصور و الهياكل متماثلين
شخصان مختلفان مادة واحدة في زمانين ، وامتنياز (وامتناز كل واحد منهما من الآخر لا بالمادة
بل بالزمان .

وهكذا القول في حمل ما ذهب إليه بهمنيار من أن الشخص بسبب أحوال
المادة من الوضع والعيز مع اتحاد الزمان فإن المقصود منه المميز المقارن بين
الشيئين لا ما يجعل الطبيعة شخصية و لهذا حكم حيث رأى الوضع مع الزمان متبدلاً مع بقاء
الشخص بأن الشخص هو ^(٢) وضع ما من الأوضاع الواردة على الشخص في زمان
وجوده ، و لولا أن مراده من الشخص علامة الشخص ولا وجوده كيف يصح منه
هذا الحكم فإن الشخص المادي كثر بدمانع من فرض الشر كلفه بدون اعتبار وضعه .
وكذا المراد من قولهم يجوز أن يستأز كل واحد من الشيئين بماله فإن
توقف امتياز الطائر على الولود و امتياز الولود على الطائر ليس بدور ، إذا الممتنع توقف
ذات كل منهما على ذات الآخر أو توقف امتياز كل منهما على امتياز الآخر أو ما توقف
امتياز كل منهما على نفس الآخر فلا يلزم منه معذور كما سيحكي ^(٣) في حال التماثلين .

(١) بل المادة الثانية المصورة بالصور الملحقة للواحد مبرز ومخصص للحدث
حتى لا يلزم التخصيص بلا مخصص فإذا لم يكف المادة للتمييز بمجرد فكيف يكفي
للشخص س . و .

(٢) ليس المراد بوضع ما لو أين ما غيرها ما جعلوها متصفة المفهوم الكلّي أو
الفرد المنتشر من الوضع مثلاً إذ معلوم أن ضم الكلّي إلى الكلّي لا يجيد الجزئية والمفهوم الضم
حاله حال التضمين إليه أي أن كلامهما من حيث هو لا كلي ولا جزئي بل مفهوم الوضع من حيث التحقق
والوجود لكن لا من حيث التحقق في ضمن فرد معين منه لتبدله مع بقاء الشخص بل من حيث
الوجود و التحقق في ضمن الأوضاع الواردة على الشخص في جميع ذمّن وجوده كمرس
المراج الشخص كما سيأتي ثم هذا الوضع الكدائي الأخوذ من حيث الوجود ليس متصفاً
حقيقاً بمعنى ما ، يستتبع صدق الباعثة على كثيرين لأن وجود الوضع مثلاً متضمن لصدقه لا
لنفي الوضع بل متضمن معنى إمارة الشخص ولازمه وكأنه س . و .

(٣) فإن معرفة كل منهما مع معرفة الآخر و ليست متوقعة عليها بل متوقعة على ذات
الآخر بل على السبب الوقوع للارتباط بينهما ولو توهم دور بين الامتيازين لويّن المرئيين
كل دوراً سيّاً س . و .

بحسب تعقيب

قد أورد على قولهم أن الشئيين من نوع واحد يمتاز أحدهما
عن الآخر أن اتحاد المحل بالزمان بأن الزمان نفسه إذا كان
مقدار الحركة الفلكية فمحل جسم واحد فيما إذا يمتاز مع وحدة المحل جزء منه من جزء آخر.
والجواب أن التمييز بين أجزاء الزمان بنفس ذاتها فإن المستقى بالزمان حقيقة
متحددة متميزة وليست له ماهية غير اتصال الا تقاء والتعدد ، فالسؤال بأنه لم
يختص يوم كذا بالتقدم على يوم كذا ، وبم امتاز أحدهما عن الآخر مع تشابههما
وتساويهما في الحقيقة يرجع إلى مثل أن يقال لم صار العاك فلان يوم كذا لا
هوية له سوى كونه متقدماً على يوم كذا وتميزاً عنه كما أن تقدم الاثنين على
الثلاثة طبعاً امتيازاً عنها ليس إلا بنفس كونه الإثنين ويتضح ذلك إضاحاً شديداً
بأن امتياز ذراع من الخط عن نصفه ليس بشيء خارج عن نفس هويته لأنها مع قطع
النظر عن الأمور الخارجة من المحل والزمان يمتاز عنه ، فقد علم أن التمييز عن المشاركات
النوعية قد يحصل بمس الحقيقة ، وما وجد في كلام الشيخ من أنه ليس شيء من
المقولات يتشخص^(١) بذاته إلا الوصف فمراده الامتياز عن الغير مطلقاً مع وحدة
الزمان ، فإنه لا يحصل الامتياز مع وحدة الزمان إلا بالوضع كما أنه لا يحصل الامتياز
مع وحدة الوضع إلا بالزمان ، وأما امتياز كل وضع عن وضع كالقمود^(٢) عن القيام

(١) لما وجب أن يكون الشخص متشخصاً بذاته بنفس قولهم : الشيء ما لم يتشخص
لم يتشخص قال الشيخ : يتشخص بذاته ولما كان التشخص بالوجود الحقيقي قال المصنف قدس
سره مراده لا يمتاز ولما كان حصره مقدوحاً بالزمان ، فإنه أيضاً متميز بذاته قال المصنف (قده) هذا مع
وحدة الزمان ومع تعدد الزمان ووحدة الوضع انعكس الامر - سره .

(٢) وكذا قمود عن قمود إذا المراد هو الوضع المقولي وهو الهيئة الطولية للنسبتين
أعني نسبة أجزاء الجسم بعضها إلى بعض ونسبة المجموع إلى الخارج مان لكل موجود من
موجودات هذا العالم ، مرتبة في الترتيب الذي لا جسمها ليست للآخر وله نسبة إلى الخارج ليست
لغيره كما في ذوات الأوضاع اللازمة والمشاركة من الافلاك والمفكيات والمعاصر والمضمرات
من أشخاص الأوضاع وأنواعها - سره .

فعاله كحال امتياز زمان عن زمان ومقدار عن مقدار ، من أنعمتا يحصل بنفس حقائقها والتشخص بالمعنى المذكور قديكون بنفس الذات كما في واجب الوجود ، وقد يكون بلوازم الذات كالشمس ، فإن الوضع هناك من لوازمها ، وقد يكون بعارض لاحق في أول الوجود ، وقديتين إنه من باب الوضع والزمان لاغير ، وأما تشخص النفس فبالعلاقة التي بينها وبين البدن وتشخص القوى البدنية فبالبدن الذي هي فيه .

فصل (٣)

في انحاء التعمين (١)

فدعى أن تعين الشيء غير تشخصه إذاً أول أمر نسبي دون الثاني لأنه نحو وجود الشيء وهو متناه لا غير ، فالتمين ماهية امتياز الشيء عن غيره بحيث لا يشارك فيه وهو قد يكون عين الذات كتمين الواجب الوجود الممتاز بذاته عن غيره ، وكتمينات الماهيات الإمكانية والمفاهيم العقلية في الدهن ، فإنها أيضاً عين ذاتها وقد يكون أمراً زائداً على ذاته حاصله دون غيره كامتياز الكاتب من الأمتى بالكتابة وقد يكون لعدم حصول ذلك الأمر له كامتياز الأمتى من الكاتب بعدم الكتابة والأول لا يطلب من أن يعتبر حصول هذا الأمر له مع قطع النظر عن عدم حصول غير ذلك الأمر له كاعتبارنا حصول الكتابة لزيد مع قطع النظر عن عدم حصول الكتابة له أو يعتبر حصوله مع عدم حصول غيره له ، فالتمين الزائد قد يكون وجودياً ، وقد يكون عدمياً ، وقد يكون مركباً منهما ، والنوع الواحد قد يجمع لجميع أنواع التعمين ، فالإنسان مثلاً ممتاز بذاته عن الفرس ، وبمصول صفة وجودية في فرد من أفراد ممتاز عن المتصف بصفة أخرى وجودية ، كزيد الرحيم الممتاز عن عمرو الفقار ، وعن المتصف بصفة عدمية كالعليم من الجهول ، ويمتاز الكاتب الغير الخياط عن الخياط الغير الكاتب بصفة وجودية مع عدم صفة أخرى وبالعكس بوالتمينات الراجعة كلها من لوازم^(١)

(١) كما أن الشخص الحقيقي عين الوجود مصادقاً ومساوقاً مفهومًا كذلك التعمين

عين الامتياز والتبصر مصادقاً ومساوقاً مفهومًا سرمد .

(٢) أي التميز من أحكام الوجود مستديم ولا يميز في الاعداد بل في الاعداد - سرمد .

الوجودات حتى أن الأعدام المتميزة بعضها عن بعض تمايزاً أيضاً باعتبار وجوداتها في أذهان المعشرين لها أو باعتبار وجودات ملكاتها لأن لها ذات متميزة بدواتها أو بصفاتهما والحق ^(١) أن التمييز بالصفات الرائدة يرجع في الحقيقة إلى تمييز تلك الصفات ، وتمييزها يكون بنفسها لا بصفة أخرى ولا يلزم التسلسل المستحيل فالتمييز بالذات منحصراً فيما يكون بحسب نفس الذات لا بأمر زائد على التمييز إلا بالعرض.

فصل (٤)

في الفرق بين الجنس والمادة وبين النوع والموضوع

إن الماهية ^(٢) قد تؤخذ بشرط لشيء بأن يتصور معناها بشرط أن يكون

(١) أي في كل موضع حصل تميز بصفات أكثر بكثير من الصفات ، فهي الحقيقة تلك السمات متميزة وتلك السمات متكررة لذلك الموضوع لا بالعرض وما بالعرض فيه صفة السلب فإذا تكرر تميز البياض مثلا بالموضوعات والاذمنة والجهات فهذه السمات المتكررات السمات لا البياض إلا بالعرض ولا يميز ولا يكره في حرف ذلك البياض - ص ٥٥ .

(٢) يجب أن يتب على أن العمل المنطق بين النوع وبين الجنس والفصل بأخذ

الماهية لا بشرط أو بشرط شيء إما هو في مرتبة الذات وهي الماهية من حيث هي المرفوع عنها جميع المحولات الخارجية هي الذات حتى الوجود و سائر لوازم الماهية فليس الفصل إلا أولياً كقولنا الإنسان إنسان ، والإنسان حيوان ، والإنسان ناطق ، إذ لا تنطبق للوجود الخارجي بهذه المرتبة حتى يستقيم العمل الشائع ولا يستلزم ذلك كون العمل بين الجنس والفصل حلاً أولياً لأن دخولها في ذات النوع غير دخول أحدها في ذات الآخر فكل واحد داخل الفصل في حد الجنس انقلب القسم مقوماً لمصداً خلف هو لودخل الجنس في حد الفصل أدى ذلك إلى تكرار الحس في حد الفصل إلى غير النهاية لأنه يحتاج فيه إلى صل يفسد ويحصله وهو داخل في حده أعني حد فصل الفصل وهو لم جراً فكل من الجنس والعمل خارج من حد الأمر زائد عليه والعمل منها شائع ، ولذا ذكر القدم أن الجنس عرض عام للعمل والفصل خاصة بالنسبة إلى الجنس ومن هنا يظهر أن الجنس مرتبة إلهام النوع والفصل مرتبة تصاهم والنوع هو النوع وحده مرتبة تفصيله و يتفرع عليه أن كلامنا الجنس والفصل بالنسبة إلى النوع هي هنا بيان جوتين من لوقتهما جزئين في العنقودتين المنفرد (د) *

ذلك المعنى وحده بحيث يكون كل ما يقارنه زائداً عليه فيكون جزءاً لذلك المجموع مادة له ^(١) متقدماً عليه في الوجودين ، فيمتنع حمله على المجموع لا تنفاد شرط العمل وهو الانعاش في الوجود . وقد يؤخذ لا بشرط شيء بأن يتصور معناها مع تصور كونه وحده و كونه لا وحده ، بأن يقترن مع شيء آخر فيحمل على المجموع وعلى نفسه وحده ، والماهية المأخوذة كذلك قد تكون غير متحصلة بنفسها في الواقع بل يكون ^(٢) أمراً محتملاً للمقولية على أشياء مختلفة الماهيات ، وإنما يتحصل

في دليل كلامه بقوله : وإنما يقال للجنس والعمل جزء (الخ) ومنه يظهر أيضاً أن الماهية الجنسية من حيث هي جنس لا حكم لها وإنما الحكم للفصل لأن الحكم يتبع تبعاً في موضوعه و لا تبين للجنس لا بهامه ، ثم يمكن أن يكون له بعض الأحكام من جهة كونه موحداً متوسطاً وسيطرته ولهذه المعنى تفصيلاً طامد .

(١) لا يخلو عن سلامة قائماً هو مادة بالنسبة إلى الجزء الآخر الذي هو الصورة ، وأما بالنسبة إلى المجموع من المادة و الصورة فإسماً هو حلة مادية و كان من حق العبارة أن يقال مادة فيه طامد

(٢) فالجنس بما هو جنس لا يمكن للعقل الإشارة إليه بنحو الاستقلال إلا على أنه كان الأمر الدائم الردد بين الماهيات التامة التي هي الأنواع . ولواخذت أنما في العقل كان مادة عقلية ، والفصل صورة عقلية فلم يكونا جنساً وفضلاً . وإلى هذا أشار الشيخ في الشرح بقوله فيمن من هذا أن الجسم إذا أخذ على الجهة التي يكون جنساً يكون كالجهول به لا يرى أنه على أي صورة و كم صورة يشمل ويطلب النفس تحصيل ذلك لأنه لم يقرر بعد بالفصل شيء هو جسم محصل إلى آخر ما أفاده فليكون الجنس قائماً في الفصول متعدياً بها يحصل على الكثرة المتعددة الحقائق بخلاف النوع فإنه كثرته طبيعة محصلة يحصل على الكثرة المتعددة الحقائق . اعلم أن المراد بعدم تحمل ذات الجنس عدم تحصيله و جرد ألان وجوده في الحقيقة وجودات ، هي وجودات الفصول النفسية و إيهام ماهية من حيث التحقق وليس المراد إيهام ماهية من حيث المفهوم لأن مفهومها متعين ، وليس تبين مفهومها بما هو مفهوم بالفصل و إلا لكان القسم مقوماً وليس المراد بالإيهام عدم تمامية ماهية حيث أنه بعض الماهية فإن الفصل أيضاً بعض الماهية وهذا لك أظهر في اجناس البسائط كالكم و الكيف فإن في المركبات الخارجية يختلط عليك لمعاط مادية أجناسها و لمعاط جنسيتها و لا اختصاص لا بها في الوجودي بالبين قائماً في العمل الداخلي والخارجي هكذا وإذا أخذنا العقل قطع فهو حكمها بل هي معيومات أو بها هي مأخوذات مواداً عقلية س ر .

بما ينضاف إليه فيتخصص بهوتصير بمعنىها أحدث تلك الأشياء فيكون جنساً والمنضاف إليه الذي قومه وجعله أحد تلك الأشياء فضلاً بوقد تكون متحصنة في ذاتها غير متحصلة^(١) باعتبار انضاف الأمور إليها يجعلها ذلك واحد منها إحدى الحقائق المتأصلة كالأصناف الداخلة تحت جنس فهي في نفسها نوع بل شخص^(٢) واحد من نوع كهيولى عالم العناصر ، ومن هذا^(٣) نشأ اختلافهم في كون وحدتها نوعية أو شخصية ، ولا معنى للتنازع لأنها في حد ذاتها نوع منحصر في شخص ، وإذا أخذت لأبشر شيء حصل لها إبهام جنسي بالقياس إلى الأمور المنقوعة المنضافة إليها فالحيوان مثلاً إذا أخذ بشرط أن لا يكون معشياً وإن اقترن به ناطق مثلاً صار المجموع شيئاً مركباً من الحيوان والناطق ، ولا يقال له حيوان كان مادة وإذا أخذ بشرط أن يكون مع الناطق متخصماً ومتصلاً به كان نوعاً وإذا أخذ بشرط أن يكون معشياً وأن لا يكون كان جنساً ، فالحيوان الأول جزء الإنسان متقدم عليه في الوجود ، والثاني نفسه والثالث جنسه وجنس الأول أيضاً فيكون معمولاً ولا يكون جزءاً وإنما يقال للجنس أو الفصل جزء من النوع لأن كلاً منهما يقع جزءاً من حده ضرورة إنه لا بد للمفصل من ملاحظتهما في تحصيل صورة مطابقة للنوع الداخل تحت الجنس ، فبهذا الاعتبار يكون مقدماً على النوع في العقل بالطبع ، وأما بحسب الخارج فيكون متأخراً عنه لأنه عالم بوجود الإنسان مثلاً في الخارج لم يعقل له شيء يعصه وغيره ، وشيء يخفه ويحصله ويصيره هو هو بالفعل ، هذا خلاصة كلام الشيخ في الشفاء وفيه أبحاث :

(١) أي لا أنها متحصلة بانضافها الأصول كما قبله سرور .

(٢) كل نوع من الأنواع المتأصلة له فرد نوري عظمي له أعضاء يسائر أفراد طوره البادية إلا الهيولى والزمان والحركة لكونها عامة العالم الجسماني الظلاني سرور (٣) بل من كون وحدتها وحدة شخصية مبينة لأن لها مراتب كخص الكلي ولذلك بين ماء الكيزان الموزع عليها من العبرة وماء العبرة منسبة ليست هي يتوهم ماء البحر ولذلك يقال هذه من ماء العبرة ولا يقال ماء البحر مع أن الهيولى واحدة بالمد وقد قررنا هذا في مبعد الهيولى فالظلة ذات وجوه كالنور لكن تلك من فرط الضيق والفقدان وهذا من فرط القوة والرجدان وعت الوجوه للهي القويم سرور .

الأول أن مورد القسمة هو الماهية المطلقة وهي ليست إلا المأخوذة لا بشرط شيء فليزِم من تقسيمها إلى المأخوذة لا بشرط شيء وإلى غيرها تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره.

والجواب ^(١) أن المقسم وإن كانت الماهية المطلقة إلا أن العقل ينظر إليها لا من حيث كونها مطلقة ، ويقسمها ^(٢) إلى نفسها معتبرة بهذا الاعتبار ، وإلى غيرها معتبرة بالنحويين الآخرين ، فالمقسم طبيعة الحيوان مثلاً والقسم مفهوم الحيوان المعتبر على وجه الإطلاق ، ولا شك أن الأول أعم من الثاني.

الثاني أن المفهوم من المأخوذة بشرط أن يكون وحده هو أن لا يفارقه شيء أصلاً زائداً كان أو غير زائد ، وحينئذ يكون القول بكونه جزءاً متعقناً لما هو زائد عليه تنافياً ، لأن المراد هو أن لا يدخل فيه غيره على ما صرح به الشيخ حيث قال : إذا أخذنا الجسم جوهرًا ذا طول وعرض وعمق من جهة ماله هذا ، ويشترط أنه ليس بالخلافية معنى غير هذا بل بحيث لو انضم إليه معنى غير هذا مثل حس أو تفتد أو غير ذلك كان معنى خارجاً عنه فالجسم مادة .

والجواب إن المراد من المأخوذة وحده كونه كذلك ، بحسب الذات والماهية أي لا يحتاج في تنميم ذاته إلى شيء آخر حتى لو انضم إليه شيء صار ماهية أخرى غير الأولى ، فهي في حد نفسها كاملة تامة ، بخلاف المأخوذة لا بشرط فانه ماهية ناقصة يحتاج إلى تمام ، ولا ينافي ذلك كونه جزءاً له ولما يزيد عليه لأن المجموع ماهية أخرى .

الثالث أنه جعل غير المبهم من أقسام المأخوذة بلا شرط شيء ، وصرح أخيراً

(١) فهنا نظير مطلق الوجود ينقسم إلى الوجود المطلق والتقييد في هذا العلم ومطلق الماء ينقسم إلى المطلق والمضاف في التقه ، ومطلق الفصول ينقسم إلى المطلق وبهوله وفيه ومعه في النحويين ذلك - س - ر -

(٢) ونرى تقسيمها إلى نفسها معتبرة بهذا الاعتبار وإليها .

بأنها مأخوذة بشرط شيء .

والجواب إن^(١) مبناه على أن الأول أعم من الثاني فلا منافاة .

الرابع إن النوع هو مجموع الجنس والفصل وحمله عبارة عن المتحصل بهما
انضاف إليهما المأخوذ بشرط شيء وتسامح ، فالجسم مثلاً ليس نفسه تصويراً باضافة النفس
والحساسية والمتحركة نوعاً بل الجسم مع مجموع هذه الأمور نوع حيواني .

والجواب إنه مبني على أن الجنس والفصل والنوع واحد بالذات ، وحقيقة
الكلام إن المأخوذ لا بشرط شيء إذا اعتبر بحسب التباين بينه وبين ما يقارنه من
جهة والاتحاد من جهة كان^(٢) ذاتياً محمولاً ، وإذا اعتبر بحسب محض الاتحاد كان
نوعاً ، وهو المراد بالمأخوذ بشرط شيء .

الخامس إن المادة إذا كانت من الأجزاء الخارجة فمن أين يلزم تقدمها
في الوجود العقلي .

والجواب^(٣) إن ذلك من جهة أن^(٤) تصور النوع كالأشخاص مثلاً يتوقف على تصور
جنسه وفصله بومعروم من الجنسية والجزئية في واحد هو ماهية الحيوان والتباين إنشاهو

(١) أن قلت : فيلزم جعل القسم نسبياً وبالعكس ، قلت : إلا هية بحسب الاعتبار
فإن المأخوذ بشرط شيء باعتبار يؤخذ لا بشرط باعتبار آخر ، فالنسبية باعتبار والنسبة
باعتبار فبعبارة (الخ) حيث جعل الشروط نوعاً في قوله وإذا أخذ بشرط أن يكون مع الناطق الخ
ولي قوله والثاني نفسه - سرده .

(٢) أي يكون ذاتياً بحسب الخاتمة ومحمولاً من جهة الاتحاد فانهم ، أما إذا اعتبر
من جهة الاتحاد لا غير فلا يلاحظ حيث أنه كونه ذاتياً فلا خير في التعبير عنه حينئذ بما يعبر به عن
النوع فانهم سرده .

(٣) الأولى أن يقال أن المادة بما هي مادة متقدمة في الوجود العقلي أيضاً لأن
تصور البيت مسبوق بتصور السقف والبعدان ، وتصور الإنسان مسبوق بتصور النفس والبدن ،
ولا سيما بناءً على تجويز التعدد لا جزاء الخارجية كما جرد الشيخ - سرده .

(٤) وبعبارة أخرى الأبهام التي يرضى الجنس من حيث التحصلات النوعية التي هي
المصول إنما هو ابهام للجنس بالقياس إلى مافي الأنواع من التحصيل ، وإما في نفسه فهو نوع
تحصل للجنس وبهذا ننظر في وجود الجنس مادة و جزءاً - سرده .

بحسب اعتباره في الأول لا بشرط شيء وفي الثاني بشرط لا شيء .

السادس إن ماهو الحيوان في الخارج فهو بعينه الجسم فكيف يكون الجسم بشرط لا موجدوراً فيه متما عليه .

والجواب (١) إن الجسم الذي هو مادة النفس موجود آخر غير الجسم المحمول على ما حصل من انضمام النفس إليها أعني المجموع ، فهاتان جسامان موجودان أحدهما جزو الآخر ، وهكذا في كل نوع مركب تركيباً طبيعياً .

السابع إنه كما أن الجنس يحتمل أن يكون أحد الأنواع فكذلك النوع يحتمل أن يكون أحد الأشخاص فكيف جعل الأول لحيهاً غير متصل والثاني متصلاً غير

مبهم

والجواب أن العبارة بحال الماهيات والحقائق الكلية من حيث كونها معقولة فالإبهام و عدمه بالقياس (٢) إلى الإشارة العقلية : فالجنس مبهم لأنه ماهية نافية يحتاج إلى منتزعة بخلاف النوع فإنه ماهية كاملة يبق له تحصل منتظر لا باعتبار الوجود الخارجي وقبولها الإشارة الحسية وذلك إنما يحصل بالأعراض الخاصة إما إضافات فقط كشخصيات الأمور البسيطة من الصور والأعراض فإن تشخصها بحصولها في محالها أو أحوالها زائدة على الإضافات فتح التخصف على هذا الفرق لا يرب لأحد في عروض الإبهام والتحصل للنوع بالقياس إلى المولود التي هي لوازم و علامات للتشخص فيجري فيها بل في كل كلي سواء كان ذاتياً أو عرضياً الاعتبار الثلاثة المذكورة ، فماهية الفصل إذا أختفت بشرط لا شيء فهي جزء

(١) فالاشتباه نشأ من خلط الجسم بالشيء الذي هو مادة مع الجسم بالشيء الذي

هو جنس - س د هـ

(٢) هذا على منبئ الشائين ، و أما على طريق الاشرافين القائلين بالمثل التورية فالتحصل للنوع مجرد عن المولود المادية هو في عالم أرباب الأنواع بخلاف الجنس لذي ليس في عالم المفارقات أرباب الاجناس - س د هـ

وصورة وإذا أخذت لا بشرط شيء فهي مرقوم (١) وفصل ، وإذا أخذت مع ما يتقزم بها فهي عين النوع وماهية العررض أيضاً عررض وعرضي و مجموع حاصل منهما جميعاً بالاعتبارات الثلاثة ، والفرق بين المجموعتين أن الأول ماهية طبيعية لها وحدة ذاتية بخلاف الثاني ، فإما ماهية اعتبارية ، والأولى أن يسمى ماهية النوع المأخوذة بالاعتبار الأول موضوعاً بدل المادّة وكذا ماهية الجنس المأخوذة كذلك بالقياس إلى العوارض دون الفصول ، لأنّ المحلّ المرقوم بما يحل فيه مادة له والمستند بما يحل فيه موضوع له فشيء واحد يجوز أن يكون مادة وموضوعاً بالقياس إلى شئتين.

ولما علمت أنّ الطبيعة الجنسية ماهية مبهمّة ناقصة تحتاجني حدّ حقيقتها فكتبت : إلى فصله فلا يتصور أن يحتاج إلى الفصل في بعض المواضع ويستدني عنه في بعضها فلو تعدّد دون فصل فتكون مستندية بحسب الماهية ، وقد فرض الاقتدار إليه بنفس الماهية ، فالحقائق البسيطة يستحيل أن يزول عنها عن طبيعة جنسها إلى بدل لأنّه إذا زال الاقتدار إلى الفصل فبقيت (فيبقى حل) الطبيعة مصلّة موهنة فما كان طبيعة جنسية فلم أن الاقتدار إلى الفصل ليس (٢) لمجرد التمييز لأنّه يحصل بالعوارض أيضاً بل يكون الماهية في حدّ ذاتها ناقصة يحتاج إلى تمام فلا يجوز التقزم بالفصل موضع و بعده

(١) فالفصل لا بشرط بالنسبة إلى الجزء الآخر الذي في الحد وهو الجنس ، كما أن الجنس لا بشرط بالنسبة إليه وكلاهما إعلان على الحد التام وعلى نفسه وإن كانا يختلفان بالابهام والتصيل لذا قبس أحد هما إلى الآخر فانا ذلك باقتضاء من نفسهما لحكم اللابشرطية أنا هو الاتحاد وصحة العمل وأما الابهام والتصيل فهولازمه ذاتهما لا غير - ط مد .

(٢) المراد بالتمييز التمييز بحسب الوجود الخارجى ومعلوم أنه يحصل بالاهراض المفارقة أيضاً وإن الفصل أنا يحتاج إليه الجنس في مقام تدوّن الذات دون الوجود الخارجى هذا ، وأما ما ذكره أهل المنطق أن الفصل شأنه تمييز الشيء عما داه وأنه يقع في جواب أى شيء هو في ذاته فانا ينون به التمييز في مرتبة البلية أى بتصيل ماهية الجنس لافى مرحلة الوجود الخارجى - ط مد .

في موضع آخر إلا بحسب الاعتبار العقلي ، فإن المأخوذ بشرط لا من الماهية الجنسية نوع عقلي .

ومتا يجب أن يعلم أنه فرق ما بين الجنس في المركبات الخارجية و بينه في البسائط ، فإن الجنس في المركبات الخارجية يمكن أن يجرد عن جنسيته ويؤخذ بحوي يسير نوعاً حقيقياً لا بفصل من الفصول بل بنفس طبيعته وذلك لأن جنسية الجسم مثلاً ليست باعتبار أنه مجرد جوهر متكتم غير داخل في شيء آخر كالإنسانية والفرسية وغير ذلك إذ هو بهذا المعنى متفق الحقيقة في الأجسام غير مختلف بشيء داخل بل بما مور تغضاف إليه من خارج ، وهو بهذا المعنى لا يصدق على الإنسان والفرس وغيرهما من النظائر لأنها مركبة منه ومن شيء آخر بل تكون مادة لها فيكون الجسم نوعاً مستقلاً في الواقع ، لأن حقيقته قد تفتت وتحتلت بحسب الواقع وإلما أمكن أن ينتقل الجسم من الجمادية إلى الحيوانية والنباتية بل إننا يكون جنساً بمعنى أنه جوهر ذو طول وعرض وعمق بلا شرط أن لا يكون غير هذا أو يكون وإذا أخذ هكذا فكونه ذاتاً أو تفرد لا يلزم أن يكون خارجاً عنه لاحقاً به إذ يصدق على الحساس والمتعدي وغيرهما من الحقائق المختلفة الجسمانية أنها جوهر ذو أقطار ثلاثة وإن لم يصدق عليها أنها جوهر ذو أقطار ثلاثة قطع . وأما الجنس في البسائط كاللونية فلا يمكن أن يقرر لها ذات إلا أن ينوع بالفصول ولا يوجد في الخارج لونية قوشى وآخر غير اللونية يحصل منهما البياض كما يوجد ^(١) في الخارج جسمية وصورة أخرى غير الجسمية يكون الإنسان حاصلًا منهما . وما تفل ^(٢) عنهم إن الجنس والفصل مطلقاً جعلهما واحداً وجعل الجسم

(١) أي موجودان مرتبتان لامتكاملتان إذ لا صورة جسمية بلا صورة نوعية فالصورتان مرتبتان كالهيولي والصورة بناءً على التركيب الاختصاصي ، أما اللونية والفرقية فليس لهما وجودان ولو مرتبين ، ولهذا كان العرض بسيطاً خارجياً - س د ه .

(٢) أي حتى في المركبات الخارجية ولو باعتبار اختلافها بشرط لاولها قل . لو كان صحيحاً - س د ه .

بمعينه جعل الحيوان لو كان صحيحاً يكون المراد منه أن الجنس باعتبار جنسيته وإبها ليس جعله غير جعل أحد من الفصول ، وأما باعتبار طبيعته من حيث هي فوجوده غير وجوه الفصل.

وما قيل ^(١) : من أن الحيوان إذا مات لم يبق جسميته بمعينه بعد الموت بل حدث جسمية أخرى . غير صحيح كيف ولا بد من مادة باقية يتوارد عليها الصور والأعراض سواء أكان جسماً بسيطاً أو هيولى ، وتلك المادة هي الجنس القاصي للمركبات بل جسمية الحيوان من حيث جسميتها باقية بعد موته كما كانت وإن زالت عنها حيثية كونها بدنناً أو جسماً حيوانياً بوأما أن هويتها قد بطلت وحصلت لها هوية أخرى فهو قريب من مجازفات أصحاب الطفرة والتعكير واستحالة بقاء الأعراض.

فاللذة ربما يقرع سمعك في الكتب ما قد يعكم على الطبايع العامة إنه إن وجب تخصصها بأحد الجزئيات فلا يوجد غيرها وإن أمكن فلحقها ^(٢) به لعل.

فأعلم أن ذلك إنما يستصح إذا كانت الطبيعة مقالها صورة في الأعيان أما مثل اللونية للبياض والسواد فلا يقال : إن اقتضت التخصص بالبياض لكان كل لون بياضاً وإن لم يقتض فكون اللون بياضاً يكون لعل لأن اللونية بما هي لونية ليست لها صورة في الأعيان متميزة عن مفرقة البصر حتى يشار إليها بكونها كذا أو كذا بل إذا كانت طبيعة كالجسمية أو الهيولى مقالها تحقق في الأعيان فتخصصها بالنارية أو الفلكية أو بعض الهيئات كالحركة والتحيز والاستدارة وغيرها لو كان للجسمية لم يصح وجود جسم غير متخصص بتلك الصورة أو الهيئة والآلا بد هناك من علة زائدة على الجسمية فلا مانع من بقاء مادة يتوارد الصور والأعراض عليها .

(١) مناقلة شأت من الاشتباه بين معنى الجسم المذكورين - سرده .

(٢) الاولى لعمومه بها كما لا يخفى سرده .

فصل (٥)

في معرفة الفصل وفي الفرق بين الفصل وما ليس بفصل وفي كيفية اتحادهما مع الجنس

إن ما يذكر في التعاريف بإزاء العنصر فبالحقيقة هي ليست بفصول بل هي لوازم وعلامات للفصول الحقيقية ، فالعناصر والمتحرك ليس شيء منهما بحسب المفهوم فباللحيوان^(١) بل صفة كونه ذات نفس دراية متحركة وليست الدراكية والمتحركة كية عين هوية النفس الحيوانية بل من جملة لوازمه وشعبه ، لكن الإنسان ربما يظهر لعدم الإطلاع على الفصول الحقيقية أو لعدم وضع الاسامي لها إلى الانحراف عنها إلى اللوازم والعلامات ، فالمراد من العنصر ليس نفس هذا المفهوم^(٢) المتقوم بالإفعال الشموري أو الإضافة الإدراكية وإلا لزم تقويم الشيء من العقولات المتباينة وقد تحقق عندهم أن الشيء الواحد لا يندرج تحت مقولتين إلا بالعرض بل الفصل الحقيقية هو الذي له مبدأ هذه الأمور هو كذا في نظائره فكل معنى إذا اعتبر معه معنى آخر فإن كان متما يغيره بحسب التحمل والوجود فذلك المعنى ليس فصلاً بل عرضاً خارجاً عنه ، وإن كانت المماثلة بينهما باعتبار الإبهام والتحمل كان فصلاً قال الشيخ في إلهيات الشفاء : العقل قد يعقل معنى يجوز أن يكون ذلك المعنى

(١) شرط أن لا يفهم الإضافة من كلمة ذات وتخللها تصحيح الفصل ، ثم إذا لم يكونا فصلين فلا يلزم فصلان في مرتبة واحدة لو اختلف بل لم يلزم لأن الفصل واحد وهو النفس الحيوانية ، والحاصل أن الفصل الحقيقي الذي هو مقوم للحقيقة العينية وعة لتصل الحس في الخارج ليس ذلك المفهوم ولا الصداق الذي هو الصورة المحسوسة الكيميائية لا يغال ولا الإضافة بل هو النفس الملزمة لهذا الاعراض - سرده

(٢) كيف وداني الشيء ما ثبت له مع قطع النظر عن جميع ماعداء والاتصال والإضافة تشيئاً للشيء ، بل لحقيقة الثبوت على أن الاحمال عرضة للإضافة أسف الاعراض ، والصورة المحسوسة كيفية فالجوهر كيف يتقوم بالعرض ، ولو كان الاحساس بالاشياء كما هو رأى الحس فان يصل أيضاً عرض - سرده .

نفسه أشياء كثيرة كل واحدة منها ذلك المعنى في الوجود فيضم إليه معنى آخر يمين وجوده بأن يكون ذلك المعنى مضيقاً^(١) فيه وإنما يكون آخر من حيث التمين والإيهام لا في الوجودات هي .

قد ذهب بعض الناس إلى نفي الأجزاء العقلية في البسائط
بعضها تعصيل: وأرجعها إلى اللوازم بأن يكون اللازم المشترك هو الجنس واللازم المختص هو الفصل ، وحيث يلزم عليه كون البسائط المتباينة الذوات مشتركة في أمر عرضي بلاجهة جامعة فيها مصححة لعروضه ، و كان متعاشياً عن تجويز انتزاع أمر واحد من نفس حقائق متخالفة ارتكيب القول بأن الجنس والفصل في الماهية البسيطة كلاهما مأخوذان من اللوازم الخاصة لهما في الواقع ، لكن^(٢) الأمر المسمى بالجنس مأخوذ من اللازم المشكوك الاختصاص والمستوى بالفصل من اللازم المتيقن الاختصاص وفيه من التكلف ما لا يخفى على أحد ، وبناء ما أوقفه في ذلك هو ما ربما يتوهم أن السواد مثلاً إذا فصلناه إلى اللون وقابض البصر فإن مطابق كل منهما نفس السواد فلا فرق بينهما ثم إذا طابقت اللونية نفس السواد فهي تطابق بعينها نفس البياض أيضاً فيلزم كون السواد والبياض شيئاً واحداً ، وإن طابقت أحدهما وطابق الآخر شيئاً آخر فيكون السواد أحدهما فقط ، وإن طابق كل منهما شيئاً من السواد غير ما

(١) فالفصل يتضمن الجنس بالقوة لا ملتزم بالقوة فافهم منه .

(٢) هؤلاء لم يفتنوا بأنه إذا كان منشأ انتزاع اللون مشكوك الاختصاص كان اللون أيضاً مشكوكاً مع أنه لا يحتل الاختصاص بالسواد مثلاً عند العقل الآن يقال اللون له مراتب كل منها لازم لعرض مخصوص غير متيقن الاختصاص به و يجوز انتزاع مفهوم واحد من مختصات مشكوك الاختصاص ، فيكون اللون كالمرادة على ما يقال إنها ليست لازماً مشتركاً فان الحرارة التريضية والاسطقسية وغيرها متخالفة بالنوع ، وكالور حيث ان نور الشمس يوجب اجساد الاعشى بخلاف غيره وحيث التكلف ان الاختلاف في اللون ليس الا ما هو بالفصول وانه على الحكيم أن يوطن بالاختصاص أو الاشتراك - سره .

طابقه الآخر فيتركب في الخارج وقد فرض بسيطاً فيه هذا خلف فاعلم أن الأجناس
و الفصول في البسائط أمور اعتبارية فالسواد مثلاً وجوه في النفس كما هو في العين
فلا ذاتي له بوجه من الوجوه .

ووجه اندفاعه مألوح اليمن أن المعاني التي كّل منها ماهية كاملة متصلة
إذا أخذت من نفس ماهية لوجب كون المأخوذة منها تلك المعاني من الحقائق المركبة
وكل متصل يتعدم مع متصل آخر يكون متعدياً مع متصل ثالث يتعدى الأول مع
الثالث أيضاً ، و أمّا إذا كانت المعاني المأخوذة منها بعضها ناقصاً في ذاته أو باعتبار
أخذها مبهماً وبعضها بخلاف ذلك ويكون اقتران بعضها إلى بعض كاقتران قوة إلى
ضعف أو كمال إلى نقص إلى غير ذلك من العبارات ، فلا يستدعي كون المنتزع
منها حقيقة مركبة وكذا الماهية المبهمة إذا اتحدت مع كّل واحد من الاشياء
وتحققت بها لا يوجب اتحاد تلك الأشياء بعضها مع بعض كالحيوان المتعدد مع
الإنسان والفرس مع ثيابهما .

توضيح الكلام أن الحشيات والمعاني المنتزعة عن الحقائق منها ما ينتزع من حقيقة
بحسب حالها في الواقع ، ومنها ما ينتزع منها باعتبار ملاحظة العقل . بأن يتصور العقل
المعنى الذي هو مخلوط في نفس الأمر بالأمر المصطنع ومتعدمها غير مخلوط ولا
متعدياً بل أمراً مبهماً ويضم إليه المعاني المخصوصة ، وهذا الاسم ليس كانضمام
شيء محتمل بشيء محتمل حتى يكونا شيئين متميزين في نفس الأمر وقد حصل بانضمامهما
شيء ثالث كاتحاد المادة بالصورة بل كانضمام شيء إلى شيء لا تميز بينهما إلا بحسب
التعيين والإبهام فالأول يقتضي التركيب في الواقع ، والثاني يقتضيه في اعتبار العقل
وإن كان ذلك الاعتبار أصادقاً بحسب مرتبة من الواقع .

فإن قلت : إذا أخذ كّل واحد من معنيي الجنس والفصل من نفس ماهية بسيطة
ثم اعتبر باعتبار يكونان بها مادة وصورة فكان كّل منهما متحقلاً فيكون

الانضمام بينهما انضمام متصل بمنتهى فيلزم من ذلك أن يكون المأخوذة منه مركباً خارجياً ، بناءً على أن الأمور المتباينة لا يطابق ذاتاً واحدة.

قلت : أخذ الجنس والفصل عن البسيط على وجه يكون كل منهما أمراً متصلاً حتى يكون الجنس مادة عقيلة والفصل صورة عقيلة . وبالعجلة صيرورة البسيط بحيث يكون مركباً من مادة و صورة إنما هو بمجرد ^(١) وضع العقل لغيره ، إذ لا تركيب هناك بهذا الوجه أصلاً بل ذلك أمر يفرضه العقل بمجرد اعتبار غير مطابق للواقع .

فإن قلت : المحذور المحدود فكيف يتصور أن يكون المحدود نوعاً بسيطاً لا تركيب فيه أصلاً إلا بمجرد فرض العقل هو الحد مركباً من معان متعددة كل منها غير الآخر .

قلت : مقام ^(٢) الحد مقام تفصيل المعاني المأخوذة من نفس ذات وملاحظتها

(١) أي اعتباري ولكن من الاشارات النفس الامرية لا كائيب الالهوال والا لكان التركيب العقلي في البساط البرؤية جهلاً مركباً . فالتحقق أن التركيب النفس لها من الامور الواقعية لان الماهيات تحصل بأغسها في العقل ولها أكوان و برذات فالتركيب في ذاتها في موطن اللعن وجودي بينه . فقله : غير مطابق للواقع أي للمخرج . وايضاً التركيب بهذا الوجه أي من المتصل والتفصيل غير مطابق لنفس الامر ، وأما التركيب من لا متصل ومتصل ومن مبهم ومبين فهو مطابق لنفس الامر فحصل التوفيق بينه وبين مظهره صادق بحسب مرتبة من الواقع .

(٢) ان قلت : هذا لا يجدي فضلاً ان الكلام في أنه اذا كان الشيء أمراً بسيطاً كيف يتحقق التركيب العقلي ؟ وتعد المعاني انتزاعي صرف . قلت : سيأتي في تسمية الكلام في العلة والحلول قريباً من الغرض في ذكر أذواق الرفاء ان لهذه المعاني صوداً متباينة عند العقل يحصله عن الشخص بحسب استعدادات يرض للعقل بحسب التنبيه لمشاركات أقل أو أكثر ومبائنات له فانتظر ، وبالعجلة في كيفية التركيب من الاجزاء العقلية أقوال كما غلبها المحقق الشريف بعد اتعاقبهم على تعددها في العقل : أحسها أنها معددة في العين ذاتاً ووجوداً وهو سخيف . وثانيها أنها متعددة ذاتاً لا وجوداً بناءً على تقدم الماهية على الوجود بالتجوهرية

فرداً فرداً ، ومقام المعدود إجمال تلك المعاني ، فالتركيب في العدد لا يوجب التركيب في المعدود وإن كان العدد والمعدود شيئاً واحداً بالذات ، لما علمت من كيفية أخذ المعاني من ذات بسيطة.

فصل (٦)

في كيفية تقويم الجنس بالفصل

هذا التقويم ليس بحسب الخارج لاتحادهما في الوجود والمتحدان ، بل يتركف لا يمكن تقويم أحدهما بالآخر وجوداً بل بحسب (١) التحليل العقل الماهية النوعية إلى

هو السؤال مدفوع على هذا القول . وثالثها انها لو اختلفت في المين ذاتاً ووجوداً والسؤال به أخلق والجواب كما علمت . وستم من أخذها بالاعتبارات النفس الامر به مسقط قدرة جوابه قدس سره قوله : لما علمت (الخ) والتأدية بصيغة الماضي لانه علم من مطاوى كلماته السابقة أيضاً و الصنف قدس سره لا يرضى بشيء من هذه الاقوال بل اختار قولاً رابداً هو أيضاً مفهوم من كلام المحقق الشريف وهو انه ليس في الخارج الا نوع من الوجود ينتزع من العقل لاجل مشاركت أقل أو أكثر مفاهيم ذاتية أو عرضية كإسياني ، وعليه ينزل قوله قدس سره ان الفصل نوع من الوجود و اما خص ذلك بالفصل لان الجنس مستهلك في الفصل وشبهة النوع به سره .

(١) ان قلت : ان لم يطلبها العقل كن معنى الاتحاد فلا طية وان طلبها كما مادق ومرة فالصورة كانت علة لا الفصل . قلت : قد أشار الى جوابه بقوله جزمين عقلين فها هنا شق ثالثه وان لا يكون معنى التأثير كافي البادة والصورة ولا معنى الاتحاد كما في الخارج بل يكون ذا حظ من الجانبين كما قال قدس سره : عند ذكر الابعات على الشيخ ، وحقيقة الكلام ان الأخوذ لا بشرط شيء اذا اعتبر بحسب التأثير (الخ) فارجع ، وهذا ظير الشبهة المشهورة في اكتساب المجهولات حيث يجب عنها بان المطلوب ليس مجهولاً مطلقاً بل مجهول من وجه و معلوم من وجه فيكر الشكك واجباً ان الوجه المجهول لا يمكن طلبه لحدالية طلب المجهول المطلوب ، وكذا الوجه المعلوم لحدالية تعميل العامل . والتعقيق اهمال السامطولين اثنين بل شيء واحد ووجهين ، والمخالطة مشأت من تنزيل الاعتبارين لواحد منزلة شئين متأصلين ، ولنا أن نمكس الامر ونقول الطية بحسب الخارج كما هو وظيفة الحكيم الباحث عما في الاعيان ، فلن الفصل الطبيعي هو الصورة والجنس الطبيعي هو البادة

جزئين عقنيين ، وحكمه بعلة أحدهما للآخر ، ضرورة احتياج أجزاء ماهية واحدة بعضها إلى بعض ، والمحتاج إليه والملة ^(١) لا يكون إلا الجزء الفعلي لاستحالة أن يكون الجزء الجنسي علة لوجود الجزء الفعلي وإلا لكانت الفصول المتقابلة لازمة له ، فيكون الشيء الواحد مختلفاً متقابلاً هذا مقتنع ، بل بقي أن يكون الجزء الفعلي علة لوجود الجزء الجنسي ويكون مقسماً للطبيعة الجنسية المطلقة وعلة للقدر الذي هو حصة النوع ، وجزءه للمجموع الحاصل منه وما يتميز به عن غيره .

ربما يتوهم أحد أن الناطق مثلاً إن كان علة للحيوان وهم وثيقه : المطلق لم يكن مقسماً له ، وإن كان علة للحيوان المخصوص فلا بد وأن يفرض تخصصه أولاً حتى يكون الناطق

علة له ولكن ذلك الحيوان متى تخصص فقد دخل في الوجود واستثنى عن العلة بوجوده والحل في ذلك أن الفصل لكونه علة لطبيعة الجنس متقدم عليها ، فسيببية السبب ^(٢) ليس لأن المعلول اقتضاه لكونه ما وجد بعد في مرتبة السبب بل

والصورة شريكة العلة معهم . إن قلت : فالطية للصورة لا للفصل مثلاً قلت : قد تكرونا أن ذات الجنس الطبيعي والمادة واحدة ، كما أن ذات الفصل الطبيعي والصورة واحدة والتفاوت ليس إلا باعتبار اختلافهما بشرط وبشرط لا سره .

(١) وفي المركبات الخارجية إذا احتير اتحاد الجنس والمادة والفصل والصورة ، فالبيان أوسع إذ الصورة شريكة العلة للمادة ، ويمكن اجراءه في البسائط الخارجية بتسيم المادة والصورة ليشمل المادة والصورة العقليتين - سره .

(٢) الاوضح أن يقال : انه علة للحيوان المخصوص بنفس الفصل لا بتخصيص آخر قبله ، وأما ما ذكره قدس سره فيانه ناظر إلى قوله : فلا بد أن يفرض تخصصه أولاً حتى يكون الناطق علة له فلو أن علة الناطق ليست لان الحيوانية المينة اقتضتها اذ لم توجد بعد ولم تنبئ بل علة أي معنى حقيقة اليتو التصورية الخاصة اقتضتها وعينها لانها متقدمة على مطلوه وان كانت العلة الإضافية متأخرة عن الطرفين - سره .

لايجاب السبب وجوده ، فكذلك هاهنا ليس أن الحيوان بحيوانيته يقتضى أن يكون له فصل وإنما من قبله الحاجة المصلحة من دون اقتضاء أمر معين لكن الناقضية : نى بحسب ذاتها أن يلزمها الحيوانية المعينة ^(١) المطلقة فالحاجة المطلقة إنما جاءت من قبل الحيوان ، وتعين ^(٢) المحتاج إليه إنما جاء من قبل الفصل ، و نعتى العطل لمطلوب واحد جنسى غير مستنكر لضعف الوحدة في الطبيعة الجنسية .

والعجب من صاحب المباحث المشرقية مع تفتته بهذا الأصل حيث فعل عنه ^(٣) حين أقام حجة على إثبات الهيولى وقد اعمل في أعماله ، وأعجب من ذلك أن يقال بعد ذكر تلك الحجة : وقد أوردتها على كثير من الأذكياء فما قدحوا في شيء من مقدماته ، وخلاصة حجة المذكورة في إثبات الهيولى لجسمية الفلك أن جسمية الفلك يلزمها مقدار معين وشكل معين لعدم قبولها الكون والفساد ، وسبب اللزوم إما نفس الجسمية أو أمر حال فيها أو مباحث لها لكن الأول باطل والإلزام لشرائط الأجسام معها في المقدار والشكل المعين وكذا الثاني لأن الكلام في لزومه أتبعه والثالث أيضاً لتساوى نسبة المباحث إلى جميع الأجسام ، فبقي أن يكون لزوم التشكل والتقدير لجسمية الفلك بواسطة محل تلك الجسمية وهو المطلوب انتهى .

ولا يخفى أن الصورة المنوطة للفلك التي هي مبدأ فطره المقوم لجنسه الذي هو الجسم المطلق متقدم في مرتبة الوجود على الجسمية ، فيكون علّة للزوم المقدار والشكل المحتملين بالفلك ، ولا يلزم شيء من الفساد التي ذكرها هناك فتفطن

(١) إن كانت النسخ جيداً هكذا فهو سهو من القلم والصواب الهيئة - سره .

(٢) الجارو والجرو وليس نائباً للفاعل بل المترالمادة إلى اللام الموصولة - سره .

(٣) أي من أن الفصل علة للجنس وإن خصوصية الجنس إنما جاءت من قبل الفصل

حيث وضع الامام الجسم متعللاً وطالب علة تضمنه بالصورة الهيئة والفصل المين مع أن الجنس متصرف في الفصل ولا تحصل له بدو وكذا المادة في الصورة - سره .

فصل (٧)

في تحقيق اقتران الصورة بالمادة

إعلم أن الصورة قد يقال على الماهية النوعية وعلى (١) كل ماهية لشيء، كيف كان، وعلى الحقيقة التي يقوم العمل (المادة خل) بها، وعلى الحقيقة التي يقوم العمل باعتبار حصول النوع الطبيعي منه، وعلى كمال الشيء مفارقاً عنه، ولو نظرت حق المظهر في موارد استعمالها جميعاً لوجدتها متفقة بالذات في معنى واحد هو ما به يكون الشيء، وهو بالعمل، ولأجل ذلك استتم قولهم صورة الشيء هي ماهيته التي بها هو ما هو، مع تفعيبيه بقولهم ومادته هي حامل صورته وليس متناقضاً (٢).

(١) نوعاً كانت تلك الماهية أوجهاً أو فصلاً ولا سيما إذا صدرت في الذهن صورة عقلية بل حينئذ يجتمع اصطلاحان، ومن اطلاقها على النوع الضممي والجنس الطبيعي مأمراً قبل ذلك بوردة أن ما يحكم على الطبائع العامة أنه أوجب تخصبها بأحد جزئيات فلا يوجد لغيرها وإن أمكن فلعوقه بها لمة، فإعلم أنه فباله صورة في الإهليلج وهذا ما أشار إليه الشيخ بقوله: ويقال صورة لنوع الشيء، ولجنسه ونفصه ولجميع ذلك، والمراد بالحقيقة التي تقوم بالمادة الصورة الجسمية، المراد بالمادة عادة المواد، وبالحقيقة التي تقوم بالعمل الصورة الروحانية، وبالعمل الهولي الجسة ولم يستوف قدس سره جميع اطلاقات الصورة وإن ذكره في أواخر مباحث الجسم الطبيعي من الاعراض والجواهر لإرجاعها إلى معنى واحد هو ما به يكون الشيء، وهو بالعمل ولا وجه له لأجزائه كذا في أنساب التقدّم والقوة إلا مكان وجوهاً اللهم لا أن يقال منظوره قدس سره إن اطلاق الصورة عليها بالاشتراك المنطوق لا اللفظي. وقال الشيخ في الهيئات الشفاء: قد يقال صورة لكل معنى بالنقل يصلح أن ينقل حتى يكون الجواهر المعارقة صوراً بهذا المعنى، وقد يقال صورة لكل هيئة وصل يكون في قابل وحداني أو بالتركيب حتى يكون الحركات والاعراض صوراً، ويقال صورة لما يتقوم به المادة بالعمل فلا يكون حينئذ الجواهر العقلية والاعراض صوراً ويقال صورة لما يكمل به المادة وإن لم تكن منقومة بها بالعمل مثل الصفة وما يتحرك إليها بالطبع، ويقال صورة خاصة لما يحدث في المواد بالصناعة من الأشكال وغيرها، ويقال صورة لنوع الشيء ولجنسه ونفصه ولجميع ذلك لو يكون كلمة لكل صورة في الأجزاء أيضاً انتهى - سره.

(٢) لوهم التنافس من جهة قولهم مادته فانه عشر بأنها جزء ماهية سبباً أنها مصرية ما به وضمه من جهة قولهم حاملة صورته التي هي ماهية والعامل خارج - سره.

وتوضيح هذه الدعوى بتقديم مقدمة هي أن المادة في كل شيء أمر عيهم
 لا نحصل له أصلاً إلا باعتبار كونه قوة شيئاً ، والصورة أمر محصل بالفعل به يصير
 الشيء شيئاً ، مثلاً مادة السرير هي قطع الخشب لكن لأمس حيث لها حقيقة
 خشبية وصورة محققة ، فإنها من تلك الحثيفة حقيقة من الحقائق وليست مادة لشيء
 أصلاً بل ماديتها إنما هي من حيث كونها تصلح لأن يكون سريراً أو باباً أو
 كرسيّاً أو غير ذلك ، وتمتعها وامتناعها عن قبول أشياء أخرى ليس لجهة قوتها
 واستعدادها بل لأجل فعليتها واقترانها بصورة مخصوصة يمنحها عن التلبس بتلك
 الأشياء لأجل التسامي الواقع بين طبيعتها وطبائع تلك الأشياء . فالحقيقة الخشبية
 مثلاً لجهة نقص وجهه كمال ، فمن جهة نقصها يستدعي كمالاً آخر ، ومن جهة
 كونها كمالاً يمتنع من قبول كمال آخر ، ومن هاتين الجهتين يشتغل كون السرير
 ذا مادة وصورة ، وكذا (لذا خل) تقول : حقيقة الخشب صورتها الخشبية ، وعادتها
 هي العاصر لأمس حيث كونها أرضاً أو هاداً أو غيرهما بل من حيث كونها مستعدة
 بالامتزاج لأن يصير جمادياً أو نباتاً أو حيواناً إلى غير ذلك من الأشياء المخصوصة
 دون غيرها لأجل العلة التي ذكرناها ، وهكذا إلى أن ينتهي إلى مادة لامادة لها
 أصلاً إذ لا نحصل لها ولا عملية إلا كونها جوهر مستعداً لأن يصير كل شيء بالاختصاص
 هي دتها بواحد دون واحد ، لعدم كونها إلا قابلاً محضاً وقوة صرفة ^(١) وإلا يلزم
 اندوار أو التسلسل ، فهي عادة المواد وهيولى الهيوليات ، وكونها جوهر لا يوجب
 نحصلها إلا تحقّل الإبهام ، وكونها مستعدة لا يقتضي فعليتها إلا فعلية القوة ، وإنما
 الفرق بينها وبين العدم إن العدم بما هو عدم لا نحصل له أصلاً حتى تحقّل الإبهام

(١) يكون متحوّرة كالعلم النجوه مثل علم النفس والعقل بذاتهما والأي وان لم
 انكس الهيولى فالألمح صاورة وقوة صرفة بل مقبولا أجساً ولها فصلة مقابل القوة أيضاً يلزم الدوران
 كل قابليها بمن مقولانها وقوتها بمن ما أقوى هي طايه ويلزم التسلسل ان كان غير ذلك مقدماً
 عيها وهم جراً - مرد.

ولا فعلية حتى فعلية القوة لشيء بخلاف الهيولى الأولى إذ لها من جملة الأشياء هذا النحر من التحصل والفعلية لا غير ، دون غيرها إلا من جهتها ، فهي أحسن الأشياء حقيقة وأضعفها وجوداً لوقوعها على حاشية الوجود ، ونزولها في صف نعال محفل الإفاضة والوجود .

فبعد تمهيد هذه المقدمة يتفطن اللبيب منها بأد كمال حقيقة تركيبة قائمها إنما تكون تلك الحقيقة بحسب ماهويتها بمنزلة - لاما (١) هو منها بمنزلة المادة ، فإن المادة من حيث أنها عادة مستهلكة في الصورة تسهلك الجنس في الفصل إذ نسبتها إليها نسبة النفس إلى النعام والضعف إلى القوة ، وتقوم الحقيقة ليس إلا بالقصور وإنما الحاجة إليها لأجل قبول آثارها ولوازمها وأفعالها الغير المنفكة عنها من الكتم والكيف والإين وغيرها ، حتى لو أمكن وجود تلك الصورة مجردة عن المادة لكانت هي تلك الحقيقة بعينها لما علمت أن المادة لا حقيقة لها أصلاً إلا قوة حقيقة (الحقيقة خ ل) وقوة الحقيقة من حيث أنها قوة الحقيقة ليست حقيقة ، فالعالم عالم بالصورة العالمية لا بملكوته ، والسرير سرير بهيئة المخصوصة لا بخصبيته ، والإنسان إنسان بتعنه المدبرة لا ببدنه ، والموجود موجود بوجوده لا بماهيته ، فصورة العالم لو كانت مجردة لكانت عالماً ، والهيئة السريرية لو تحققت بلاشب لكانت سريراً ، وكذا نفس الإنسان حين انقطاعها عن علاقة البدن إنسان ، والوجود المجرد عن الماهية موجود كالواجب تعالى واشير إلى ذلك بما قالو : الإنسان إذا أحاط بكيفية وجود الأشياء على ما هي عليه يصير عالماً محضاً لا مساهياً للعالم الموجود وقيل : في الأشعار الحكمية .

(١) لأن حقيقتها على ما علمت السهم الدائر بين هذا وذاك ، وأيضاً لقوة والابهام ليسا شيئين ، بل زيادة لفظ المنزلة في الموضعين باعتبار أن المراد المادة الأولى والصورة الجسمية فالمراد بالصورة الآخر بمنزلة كليهما حتى البدن والنفس المعردة والوجود والماهية هي العبارة تليق به .

وهو أن نه دل كه اندر وی کاو وخر باشد و ضیاع و عقار
و من هذا السبيل تحقق وجه لما صار^(١) إليه قدماء المنطقيين من تحوير
التحديد بالفصل الأخير وحده ، مع أن الحد عندهم ليس لمجرد التنزيل لاكتناء
حقيقة الشيء وما هيته

قد انكشف لك مقاديرنا في هذا الفصل^(٢) ومن إشارات سابقة
حكمة عرشية:
في بعض الفصول الماضية أن ما يتقوم ويوجد به الشيء من
ذوات الماهيات سواء كانت بسيطة أو مركبة ليس إلا مجرد الفصل الأخير لها
وسائر الفصول والصور التي هي متحدة معها بمنزلة القوى والشرائط والآلات
والأسباب الممتدة لوجود الماهية التي هي عين الفصل الأخير^(٣) بدون دخولها في

(١) لكن الحق خلافه أن كون الفصل الأخير كمال ذات الشيء مضمناً فيه جميع كمالاته
الذاتية غير كونه تفضيلاً لذاتيته وإنما للحد مقام التفصيل لا مجرد التضمن والجامعة
ط ر ه .

(٢) ليس المراد به أن طرق الفصل الأخير يوجب خروج الاجناس والفصول السابقة عن
كونها اجناساً ووصولاً مقومة واختلا بجان ذاتها من ذلك من أغنى الحال بل المراد أن انتزاع
الاجناس والفصول من المواد والصور السابقة على الصورة الأخيرة لا يوجب بطلانها عن الشيء
لو فرض مدركة الصورة الأخيرة سائر المواد والصور وبخاها بدونها ، وذلك لاستقلالها
على ضلية الذات وحدها والبحث ابتداء على القول بالحركة الجوهرية وإن الأنواع الجوهرية
المركبة خارجاً إما تنتقل من نوع إلى نوع بالليس بعد اللس بحركة جوهرية اشتدادية
وسواء يك البحث مرة بعد مرة قطعاً .

(٣) لما فرغ من كون شيئية الشيء بالصورة لا بالمادة شرح في كون شيئية الشيء
بالصورة الأخيرة لا بالصور الأخرى والفصل الأخير لا بالفصول الأخرى ، وأما شرائط خارجة
ومعدات خارجة لا شطور وأجزاء إلا لعقائيق آخر متفرقة أولها شقوق مرتبة في وجود واحد كوجود
الإنسان إذا أخذت بشرط لا أهني مواد وصوراً ، وقد ذكر قدس سره في هذه الحكمة العرشية
مطالب عالية أربعة : أولها أن شيئية الشيء بالصورة الأخيرة فقط ، و ثانيها وهو لازم
الأول أن لكل شيء صورة واحدة واليواقي فروعها ولا يجوز صور متعددة لشيء واحد ،
وثالثها أن الفصل نحو من الوجود اختياراً . الرابع الأقوال المذكورة سابقاً في العاشية
ورابعها وجود الكل الطبيعي بنحو الاقتصاد والوسط - م ر ه .

تقرر ذاته وقوام حقيقته وإن كل كل عنها حقوماً لحقيقة أخرى غير هذه الحقيقة مثلاً القوى والصورة الموجودة في بدن الإنسان بعضها مقاي قوم العادة الأولى لأجل كونها جسماً فقط كالصورة الامتدادية ، وبعضها يقومها لأجل كونها جسماً نباتياً كقوى التغذية والتمية والتوليد ، وبعضها لأجل كونها حيواناً كمبدء الحس والحركة الإرادية وبعضها لأجل كونها إنساناً كمبدء النطق ، وكل من الصور السابقة معدة لوجود الصورة اللاحقة ثم بعد وجود اللاحقة ينسحب عنها ويتقوم بها في الوجود ، فما كانت ^(١) من الأسباب والشرائط المعدّة لتأول أصارت أمثالها من القوى والتوابع والفروع ذات أخيراً ، وتكون الصورة الأخيرة مبدءاً للجميع ورئيسها وهي الخولدم والشعب . وسينكشف من تلك الأصول ومما سيأتي إن حقيقة ^(٢) الفصول وذواتها ليست إلا الوجودات الخاصة للماهيات التي هي أشخاص حقيقية ، فالوجود في الخارج هو الوجود لكن يحصل في العقل بوسيلة الحس أو المشاهدة الحسورية من نفس ذاته مفهومات كلية عامة أو خاصة ، ومن هوارضه أيضاً كذلك ويحكم عليها بهذه الأحكام بحسب الخارج فما يحصل في العقل من نفس ذاته يستقى بالدائيات ، وما يحصل فيه لامن ذاته بل لأجل جهة أخرى يستقى بالعرضيات فالدائيات موجود بالذات أي متحد مع ما هو الموجود اتحاداً ذاتياً ، والعرضيات موجود بالعرض ، أي متحد معه اتحاداً عرضياً ، وليس هذا نفيًا للكلّي الطبيعي كما يظن ^(٣) بل الوجود منسوب إليه بالذات إذا كان

(١) ينسب لها حصول تماقي قبل حصول مبدء الفصل الأخير وحصول منه وحصوله ، فالأول ينسب الاعداد والثاني ينسب الفرعية والثالث ينسب الاطواء والامدماج من غير تكرار فاشارة من سره بفرعيتها وأصلية الى سر كون شيئة الشيء . بالفصل الأخير والصورة الأخيرة وهو كونه جامعا وواجدا لها ينسب أعلى فلا بأس فقداها ينسبوا لكثرة والتشتت - س ر ه .

(٢) أي الحقائق التي يترتب عليها آثار الأشياء فهي الأشياء بالحس المتماهي وماهيات الأشياء بالكلّي الأولي - ن ر ه .

(٣) مع هذا نفي للكلّي الطبيعي من حيث هو كلّي طبيعي لامن حيث هو ما فهم - ن ر ه .

ذاتياً بمعنى إن^٥ ماهو الموجود الحقيقي متحد معه في الخارج ، لأن^٦ ذلك شراً ، وهو شيء آخر متميز عنه في الواقع .

فصل (٨)

في كيفية أخذ الجنس من المادة والفصل من الصورة

الجنس مأخوذ في المركبات الخارجية^(١) من المادة والفصل من الصورة وربما يتشكك فيقال الجسم بحسب التفصيل يشتمل على مادة وصورة كما سيحي ، وكلاهما جوهر عند أصحاب المملم الأول وأنباعه ، والمفهوم من ماهية النوعية جوهر ممتد^٥ في الجهات ، فليس أخذ مفهوم الجوهر عن المادة أولى من أخذه من الصورة ، لأن نسبته^(٢) إليهما على السواء ، لأن^٣ كلاهما نوع من الجواهر فنقول : في تحقيق ذلك إن لكل واحدة من الهيولى والصورة ماهية بسيطة نوعية تتركب في العقل من جنس مشترك بينهما وفصل يحمله ، ماهية نوعية وبقوة وجوداً وذلك هو مفهوم الجواهر ، والفصلان هما الاستعداد لأحدهما وامتداد للآخرى فكما^(٤) أن الهيولى هي الهيولى بالاستعداد كذلك الصورة هي تلك الصورة

(١) وان عم التركيب ملصم بالمادة والصورة حتى يشلا المفليين فمأخرة لأحد والأخود مه بالأضار حيث في المركبات الخارجية أيضاً بالأ اعتبار أن الجنس الطبيعي مثلاً من المادة إلا أن المركبات الخارجية لما كان لها مواد وصور فالجنس العقلي مثلاً مأخوذ والمادة الخارجية مأخوذ منها فالعابرة حقيقة بهذا النحو - س - د - .

(٢) يمكن أن يقال نعم ولكن للصورة وراء الجوهرية شيء آخر ملحق وليس للهيولى ورامها شيء يكون نظير القوى الطبيعية حيث يسي نباتية مع وجودها في الحيوان مثلاً أيضاً إذ ليس للنبات ورامها شيء .

(٣) ان قلت : اذا كان كذلك لان شيئة الشيء يخله و شيئاً أن الجسم مسمى الفصل من فيه فجوهرية الهيولى غائبة في الاستعداد فلا يجوز جعل الجوهرية المركبات بأزاء الهيولى . قلت : الفصل هنا ليس شيئاً فلياً يصلح لاضار شيء وفدته فيه بل القصة هنا بالمعكس ، فكأنه استثناء من القاعدة لامن باب التعيين فيها بل من باب التخصيص فانه اذا كان فصل وصورة هاتين الضاليتين كان الجنس غايماً ذلك الفصل وشيئة الشيء كانت سلك به

لأجل كونها ممتدة ، لكن^{*} كون الهيولى مستعدة ليس يجعلها شيئاً من الأشياء المتحيلة بل إنما لها استعداد الأشياء المتحيلة وقوتها ، فإذا نظرت إليها لم يبق منها عندك من التحصيل إلا كونها جوهرأ الذي لا يوجب إلا نوعاً ضعيفاً من التحصل غاية الضعف بخلاف الصورة ، فإن^{*} الجوهر متعدد مع مفهوم الممتد ومنفصل فيه كما علمت من فناء الجنس في الفصل ، فالهيولى في الجسم ليس إلا جوهرأ محضاً له في الوجود قابلية التلبس بأية صورة وصفة كانت ، كما أن^{*} الجنس ليس له إلا مفهوم الجوهر الممكن له في نفس ذاته الاتحاد بقيوده المتنوعة والمشطية والإمكان الاستعدادي في المادة بإزاء الإمكان الذاتي في الجنس ، وكذلك الصورة فيه هي الجسمية والاتصال ، كما أن^{*} الفصل له هو مفهوم قولنا الممتد وهو أمر بسيط لا يدخل فيه شيء ، لاعاماً ولا خاصاً على ما عليه المحققون حيث ذكروا إن^{*} ذكر الشيء في تفسير المشتقات بيان لما رجع إليه السمع الذي يبرز فيه لأفهم ، وبذلك ذلك قول الشيخ في الشفاء : وهو إن^{*} الفصل الذي يقال بالتواطؤ معناه شيء بصفة كذا جوهرأ أو كيفاً ، مثاله إن^{*} الناطق هو شيء له نطق فليس في كونه شيئاً^(١) له نطق هو إنه جوهر أو عرض إلا أنه يعرف من خارج أنه لا يمكن أن يكون هذا الشيء ، إلا جوهرأ أو جسمأ انتهى .

فقد ظهر وجه كون الجنس في ماهية الجسم مأخوذاً من الهيولى والفصل من الصورة وهكذا الحكم في نظائره من الحقائق التركيبية بإجزاء ما ذكرناه فيه .

❖ الصورة وفي الهيولى كأنه لا فصل ولا صورة مشيبتها بالجنس كما أن شيئية المادة إذ لا صورة لكل مرتبة منه سوى المادة التي هي الوحدات - س د ه .

(١) يعني أن الشيء العام لا يعاديه شيء حتى يعتبر في الناطق وينافي بساطة الفصل والشيء الخاص موجود ولكنه جوهر أو عرض خاص كالكيف مثلاً ، ولا يدل عليه الناطق نعم يعرف من خارج أنه يصدق عليه الجوهر مثلاً صدقاً عرضياً والجوهر بالذات خارج منه جس أو مادة والجنس خارج من الفصل والمادة من الصورة - س د ه .

ولنا في هذا المقام زيادة تحقيق وتوضيح للكلام فاستمع لما ^(١) يتلى عليك من الأسرار ملتزماً ^(٢) صوبه عن الأغيار الأشرار ، وهو إن الحكماء قد أطبقوا على أنَّ الجنس بالقياس إلى فصله عرض لازم كما أنَّ العسل بالقياس إليه خاصّة ، ثم ذكروا إنَّ الجنس في المركبات الخارجية متحد مع المادة والعسل مع الصورة ، فيلزم ^(٣) من هذين الحكمين عدم كون فصول الجواهر جواهر

(١) وبه سر عظيم اشير اليه من أنه اذا عدت أن الجنس لازم خارج عن حقيقة العسل والفصل الحقيقي حقيقة هو تمام الشيء والشيء اسما صار شيئاً به لا غيره وغيره خارج عن حان حقيقة الشيء حقيقة ، وقد قالوا ان العدد الاخير في العدد هو فيه العدد الوسط في الرهان بالعسل الحقيقي هو حقيقة المادة الحقيقية فهو جل شأنه تمام الاشياء سعوا على فهمهم من ذلك .

(٢) اذ بهد ماتت أن الفصول من الفصل الاول في التركيب الاول الى الفصل الاخير في اي تركيب كان والصور من الصورة الاولى الى الصورة الاخيرة كلها وجود ولا مذهب له جوهرية ولا عرضية ثبت أن العالم كله وجود ، وهذا مطلب شامخ كما يعلم الحكميم الرابع واذا ترائى للاعبار متخالفة ما ذكر من أن الفصل هو الوجود للكثير من قواعدهم مما كونه جزء الباهية ومن علل القوام ، ومما كونه أحد الكليات الخمس ، ومما اكشاه البهيات باجاسها وفصولها ، ومما كونه مقولاً في جواب أي وغير ذلك ولا مخالفة ، لعقبيه اذ كلامه مبني على ارتضاء القول الرابع الذي سبق ذكره في كيفية التركيب من الاجراء الفنية ، هذا اذا جعلنا الفصل جزءاً من الوجود كما هو التحقيق عنه ، وأما ان جسماء مادية بسيطة كما هو مذهب غيره فالومية صوبه عن الاغيار لبخافة انه لمعلم لهم بصاوة الى أن الباهية الامكانية العملية كيب لا يكون جوهراً ولا عرضاً مع أن الدليل ساق اليه ، فان فصول الجواهر وان كانت ملهيات خاصة لا يصحق الجواهر عليها صدق لجوهر العسل على نفسه وهو ظاهر ولا صدق على بوه والا لتركيب الفصل واسا يصدق عليها صدقاً عرضياً وكذا اصول الكميات لا يصدق الكيف المطلق عليها صدقاً ذاتياً بل عرضياً وكذا في سائر القولات وكون الباهية الامكانية اما جوهراً واما عرضاً لا يقتضي الاحتمال مطلقاً لا الحمل بالبدن فقط . من وه .

(٣) فيه أن اتحاد الجنس والفصل مع المادة و الصورة الخارجيتين في الجوهر مع حكم العقل بالسروض بين الجنس والفصل في ظرفه لا يستلزم سراًة ما في ظرف العقل من الحكم الى الخارج ، فان الاحكام تختلف بحسب الظروف كما اختلف الحكم صيغة الحمل وعندها ماختلف الظرفين وكما صح استثناء الصورة الاخيرة عن المواد والصور السابقة .

بمعنى كونها مندرجة تحت معنى الجواهر إندراج الأنواع تحت جنسها بل كإندراج
المرومات تحت لازمها الذي لا يدخل في ماهيتها ، ويلزم من هذا عدم كون الصور
الجسمية وغيرها جوهراً بالمعنى المذكور فيه وإن صدق عليها معناه صدقاً عرضياً
ولا يلزم (١) من عدم كونها تحت مقولة الجوهر بالذات إندراجها تحت إحدى
المقولات اتسع العرضية حتى يلزم تقوّم نوع جوهري من العرض ، فإنّ الماهيات (٢)

به واكتفاء النوع من مادته إذا تعرّدت صورته مع استحالة ذلك بالنظر إلى الاجزاء النقية لأن أصل
الجنس والصل على العدد أولى إلى غير ذلك من الأحكام المختلفة ، فالحق أن الوجه غير تام
وإن كان المطلوب صحيحاً بوجه ما مد.

(١) فهي وجودات وها هنا وإن لم يصرح بكونها وجودات لكن قد مر النصريح
بكون الفصول مطلقاً وجودات وسيفرع على هذه القاعدة في السكتة الشريفة أن العالم كله
وجود . ان قلت : لا يلزم من عدم كونها جواهر ولا أعراضاً أن تكون وجودات اد وب
ممكن لا يكون تحت مقولة من المقولات عندهم مع هذا ليس وجوداً كالوحدة والنقطة
والحركة ونحوها فليكن الفصول من هذا القبيل .

قلت : الشيء إما وجوداً وإما مادية ماذا لم يكن مادية كان وجوداً ، والوجود إما
غير محدود وغير متناه الشدة وإما أنباء خاصة والأول هو الواجب تعالى والثاني هو الممكن فلا
يمكن أن لا يكون الشيء وجوداً ولا مادية ، والوحدة هي الوجود والنقطة عدية والحركة
أيضاً هو وجود العالم الطبيعي كما حققه المصنف قدس سره بقاءً على الحركة الجوهرية
هذا على مذاق قدس سره أن الفصول وجودات وأنه لا يمكن أن تكون ماهيات لا اعتباريتها
وعدم اتصالها فضلاً عن أن يكون محصلة للاجناس كما هو شأن الفصول وأما على مذاق غيره
وهنا قدسك كما يشير إليه قوله : وأما الماهيات البسيطة و يدل عليه قوله : أن النفس
باعتبار وجودها هي نفسها جوهر باعتبار كونها فصلاً وسورة للبدن ليست جوهراً ، وقرينة المقابلة
للطريقة الأخرى الآتية فهي ماهيات بسيطة ليست جواهر ولا أعراضاً بالذات إلا بالعرض كما
ذكرنا سابقاً سره .

(٢) كنفس الاجناس المادية التي هي ماهيات بسيطة غير مندرجة تحت نفسها لكن
ظاهر ذيل كلامه وخاصة قوله أخيراً بل الأشياء ما يتصور بنفسها لا بعلمها الخ انه يريد
بالماهيات البسيطة أمثال الوجود والوحدة والكثرة والتقدم والتأخر وفساده ظاهر فإن هذه
معاهيم اعتبارية ذهنية غير ما هوية منتزعة من الماهيات في الإذعان والإكاث ماهيات معروضة

البسيطة خارجاً وعنقلا ليست واقعة في ذاتها تحت شيء من الأجناس ، ولا يقدح ذلك في حصر المقولات في العشر على ما أوضحه الشيخ في قاطيغورياس الشفاء ، فإن المراد من انحصار الأشياء فيها إن كل حاله من الأشياء حد نوعي فهو منحصر في هذه المقولات بالدات ، ولا يجب أن يكون لكل شيء حد وإلا يلزم الدور أو التسلسل بل من الأشياء ما يتصور بنفسها لا بعداً لها كالوجود (١) و كثير من الوجدانيات .

فإن قلت: إن الإنسان مركب من البدن الذي هو مادته ونفسه التي هي صورته ، وقد برهن على جوهرية النفس وتجردتها وبقائها بعددوار البدن ببراهين قطعية كما استشف عليها إنشاء الله تعالى ، وما ذكرنا في أمر الصور من عدم جوهريتها فهو بعينه جار في النفس الناطقة لأنها صورة أيضاً ومبدء للفصل في حد الإنسان .

قلت : إن للنفس الإنسانية اعتبارين : اعتبار كونها صورة ونفساً ، و اعتبار كونها ذاتاً في نفسها ومناط الاعتبار الأول كون الشيء موجوداً لغيره ، ومناط الاعتبار الثاني كونه موجوداً في نفسه أعم من أن يكون موجوداً لنفسه أو لغيره ولما كانت الصورة الحادثة وجودها في نفسها بعينه وجودها للمادة فالاعتباران فيها متحد بخلاف الصورة المجردة فإن وجودها في نفسها لما كان هو وجودها لنفسها

✽ للوجودين فكان للوجود وجود كذلك ظاهر المساد ، فالأولي حل كلامه على ما ذكرناه بروج من التسلسل وحل آخر كلامه الذي يذكر فيه الوجود وكثيراً من الوجدانيات على مجرد النظر - ط م .

(١) فالفصل الحقيقي الذي هو الوجود الحقيقي ليس بجوهر ولا عرض كما سبق فالأشياء كلها هالكة مضطلة فانية في الوجود ، والوجود هو الحقيقة العقة الواحدة بالوحدة العقة ، وهو لا هو إلا هو شهادة أنه لا اله إلا هو فالتعينات مرتبة عن حقيقة الوجود ومهورها ضرب من السجاء والتبعية هو الأول والاخر والظلم والباطن وهي مرآة ظهوره ، والمرآة بانهى مرآة فانية في التجلي فيها فلا حجاب بينه وبينك إلا عينك فالوضع يخلصوك حتى يظهر لثما هو المهم - نده .

بناماً على تجردها في ذاتها عن المادة فيختلف هناك الاعتباران ، ويتفاير بحسبهما الوجودان ، ولهذا زوال الصورة الحالة عن المادة يوجب فسادها في نفسها بخلاف الصورة المجردة ، فإن وجودها للعادة وإن استلزم وجودها في نفسها لكن زوالها عن المادة لا يوجب فسادها في نفسها وذلك لتفاير الوجودين .

إذا تقرر هذا فنقول : كون الشيء واقعاً تحت مقولة بحسب اعتبار وجوده في نفسه لا يوجب كونه واقعاً باعتبار آخر تحت تلك المقولة بل ولا تحت مقولة من المقولات ، فالنفس الإنسانية وإن كانت بحسب ذاتها جوهرراً وبحسب تسميتها مدافعاً لكن بحسب كونها جزءاً للجسم باعتبار وصورة مقومة لوجوده باعتبار آخر لا يجب أن يكون جوهرراً كما في سائر صور المادية على ما علمت ، فكون النفس جوهرراً مجرداً وإن كان حقاً لكن كونها مقومة لوجود الجسم صادقاً عليها وعلى الجسم بالمعنى الذي هو باعتباره مادة الجسم بالمعنى الذي هو باعتباره جنس ، ليس باعتبار كونها ذاتاً جوهرية منفردة ، فإن كونها حقيقةً أحديةً بشريةً أو كونها حالاً من أحوال البدن شيء آخر ، نظهر ذلك كما يقال في دفع ما يرد على قاعدة الحكماء : إن كل حادث يسبقه استعداد مائة من الاتقانس ^(١) بالنفوس المجردة العادة كما هو رأى المعلم الأول : وهو إن البدن الإنساني لما استعدى باستعداده الخاص صورة مدبرة له متصرفه فيه أي أمراً موصوفاً بهذه الصفة من حيث هو كذلك فوجب على مقتضى جود الواجب الفيض وجود شيء يكون مصدراً للتدبير الإنسية والأفاعيل البشرية ، وهذا لا يمكن إلا أن يكون ذاتاً مجردة في ذاتها فلا محالة قد فاض عليه

(١) فانه كيف يكون وجود جوهر مطلق مرهوناً باستعداد خاص ووقت خاص مع تساوي نسبة الى كل الاوقات وتجرده عن المواد ، وأيضاً الاستعداد لا يبدأن يكون حالاً من أحوال الاستعداد متعللاً به والاستعداد متكيلاً بذلك الاستعداد والغارق مبان الفناء عن المواد والاجسام فكيف يكون حالها ، وهنا يرد على كل من قال بتجرد النفس مع حدوثها حتى على الصنف قدس سره القائل بروحانيتهائي البقاء ، نعم لا يرد على الاغلاطونيين القائلين بعدم النفس وسيأتي التوضيح في سفر النص ان شاء الله تعالى - س - و .

حقيقة النفس لا من حيث (١) "أن" البدن استدعاها بل من حيث عدم انفكاكها عما استدعاه البدن ، فالبدن استدعى بمزاجه الخاص أمراً مادياً لكن جوده المبدء الفياض اقتضى ذاتاً قدسية ، وكما أن الشيء الواحد يكون جوهرأ ومرضأ باعتبارين كما مر فكذلك قد يكون أمر واحد ، مجردأ ومادياً باعتبارين ، فالنفس الإنسانية مجردة ذاتاً مادية فعلاً ، فهي من حيث الفعل من التديير والتحريك مسبقة باستعداد البدن مقترنة به ، وأما من حيث الذات والحقيقة فمنشأ (٢) وجودها جود المبدء الواهب لاغير ، فلا يسبقها من تلك الحيثية إستعداد البدن ولا يلزمها الإقتران في وجودها به ولا يلحقها شيء من مثالب الماديات إلا بالمرض ، فهذا ما ذكرته في دفع ذلك الإيراد على تلك القاعدة فانظر إليه بنظر الاعتبار إذ مع وضوحه لا يخلو عن غموض ، ويمكن تأويل ما نقل من أفلاطون الإلهي في باب قدم النفس إليه بوجه لطيف .

(١) أي بالذات وان استدعاها بالمرض ، وبهذا يتصح حدوث ذاتها الجردة واستعداد المادة لها إلا فان كل حصول ذاتها بذاتها يكفى فيه وجود المبدء وامكانها الذاتي يلزم القدم - س - و .

(٢) ليس المراد ان منشاء وجودها ملحق وفي الزمان هو الوجود ، أما أولاً فلان وجودها ملحق ليس الا هذا الوجود السامى الفعل ومقام الطبع منها لا الذات القدسية .
تو بردگى ودر آئینه كوچك تناسى .

وأما ثانياً فلانه لو لم يشترط استعداد المادة هنا جاز الوجود بمجرد الجود لا على النفس الناطقة للنسلة ، فالمراد أن البدن استدعى شيئاً مادى الصل ، وانه متصل بالشبح الذى هو ذاته وباطن ذاته وهو العقل الصالح الذى وجوده بمجرد الجود والامكان الذاتى الذى فى ماهيته ، فان القول بمجرد امكانها الذاتى توجد من غير حاجة الى امكان استعدادى أو شرط آخر وقوله : ويمكن تأويل ما نقل من أفلاطون يرشدك اليه لانه يصرح فى سفر الص من ان مراده بقدم النفس قدم العقل الكلى الذى هو باطن ذات النفس كما قال : لا يلحقها شيء من مثالب الماديات . وفى قوله الا بالمرض اشارة الى أنه لما كان حقيقة النفس وهى رقيقة المتصلة به وهى شرق وبرق منه حدوث هذه البرية كأنه حدوث ذاتها ومسبوقية هذه بالاستعداد كأنه مسبوقية الاصل ، وهذا هو المرض الذى أشار اليه - س - و .

طريقة أخرى ثم^(١) إنك^(٢) لو تأملت في أصولنا السابقة ، وتذكرت ما بينه الشيخ المتأله السهروردي في كتابيه من كون النفس ذات حقيقة بسيطة نورية وذلك في حكمة الإشراف ، وإنية صرقة وذلك في التلويحات ، والمآل واحد إذا تظهور عين الفعلية والوجود ، وقد بين بالأصول الإشرافية كون النور حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل ، وليس الاختلاف بين أفرادها بأمر ذاتي بل إنما هو بسجده الكمال والنفس في أصل الحقيقة النورية الوجودية لعلت أن الذوات المجردة النورية غير واقعة تحت مقولة الجواهر وإن كانت وجوداتها لا في موضوع ، عليك يا حبيبى بهذه القاعدة فإن لها عمقاً عظيماً ذهل عنه جمهور القوم ، وبمراجعة كتبه وقواعده في دفع شكوك تستعرض لك فيها .

نكتة مشرقية : لعلك قد تفلطت مما تلوناء عليك سابقاً ولاحظاً بأن العالم كله وجود والوجود كله نور ، والنور العارض^(٣) نور على نور ، فانظر إلى البدن الإنساني كيف يكون من حيث اشتماله على الصور والقوى

(١) لما كن مناط الجواب السابق التزام جوهرية النفس بحسب وجودها الذاتي وهو على مذاق القوم القائلين بأن للنفس ماهية بل القول أيضاً بعدم ذات ماهيات جوهرية مخالفة بالنوع أشار إلى طريقة أخرى هي مذاق نفسه وعطرافه كالشيخ التأله صاحب الإشراف من أن القول والنفس أنوار ساذجة بلا ظلة ، ووجودات بلا ماهية فليست جواهر لا لأنها دون الجوهرية بل لأنها فوق الجوهرية - س و ه .

(٢) سيأتي أمشاء الله تعالى أن الوجود الإمكاني الجارى فيه حكم العبة والمطلوبة لا يخلو من ماهية عقلية كما قيل : كل ممكن فهو زوج تركيبي ، وكيف يمكن للفعل أن يحكم بالإمكان على ملامية له ، والإمكان بمعنى استواء النسبة إلى الوجود والمعدم من لوازم الماهية وإن كان الإمكاني بمعنى العدم من لوازم الوجود الإمكاني - ط مد .

(٣) ليس المراد بالنور المارضي ما هو مصطلح الاشرافيين حيث أطلقوا الانوار العرضية وأرادوا بها الانوار العسية كأشعة الكواكب والسرج ونحوها ، وإن كانت هي أيضاً متحدة عنهم مع الانوار الحقيقية كالانوار الناهرة والانوار الاسفندية الملوكية والارضية إذ لا يليق أن يقال انه نور على نور بل المراد به الصفات الوجودية التي هي عوارضه مفهوماً

التي هي مبادي الأفاعيل معكسر الجنود النفس النورية الإسفهبديّة في عالم الأضداد ومحللاً لأنوارها وآثارها ، وتلك القوى والآلات مع أمير جيشها جميعاً وجودات صرقة وأنوار مدخنة كسرج متفاوتة في النور مترتبة بحسب النشد والترتيب بعضها فوق بعض مشتملة من نور واحد بل مقهورة تحت استقلاله كما يشاهد من عدم استقلال^(١) الأنوار الضعيفة في مشهد النور القوي في التأثير والإثارة، فمكذا حكم عالم الوجود جميعاً في كونها أشقة وأنواراً وأضواءاً للدات الأحياء الواجبة إذ الوجود كله من شروق نوره ولعمان ظهوره ، كما هو مبادي من الشمس المحسوس الذي هو المثل الأعلى له في السموات والأرض إلا أن بين الأشقتين فرقاً وهو إن أشقة شمس العقل أحياء عاقلة ناطقة فتالة ، وأشقة شمس الحس أعراس وأنوار لغيرها لالدات غير أحياء عاقلة فاعلة وسيأتيك تفصيل هذه الأحكام في مواضعها انشاء الله تعالى .

ذكر أجمالاً : كلما كانت الصورة أشد فعلية وشرفاً ونورية كانت^(٢) المادة القابلة لها أشد إنفعالا وخفة وظلمة .

ذكر تفصيلاً : الهيولى الأولى كما سيتضح منبع الخفة وحر كز دائرة الشر والوحشة ، تلك عبوزة شوها لم يصادفها نفس نورية إلا

بعد تحليلها بحلل الصور الجسمية والنوعية بوتنورها بنور القوي والكيفيات وخروجها

لا وجوداً ، أو المراد العالم هو العالم الطبيعي حيث ثابت هو قدس سره نورية الصور النوعية بل الجسمية قيل ذلك ، وبالصور العارص الاوار الاسفهبديّة والانوار القاهرة السجودية على ما هو منه قدس سره من اتحاد النفس بالقلل العمال موافقاً لبعض القدماء - س د ه .

(١) كعدم استقلال الكواكب بالانارة في مشهد نور الشمس في النهار - س د ه .

(٢) وذلك لان القابل لا بد أن يكون حالياً عن القبول ، وإذا كان الضول فيه كل العمليات كان القابل عن الحس خالياً وفيه بارائها أعدام وقوى ، ولهذا خلق الانسان من ضعف وملوثة اضغشي وأخيه - س د ه .

عن صرافة قوتها وسذاجة وحشتها وظلمتها ، وحيث تحقق أن مبدء تلك الصور والقوى والكيفيات بعد تعلق النفس هي النفس بتأييد المبدأ الأعلى فإذا انقطع تعلق النفس عنها وانبت^١ فيمنان ما يفيض عليها من القوى والكيفيات التي كانت ألبيستها وحللها صارت كأنها راجعة إلى صرافة هيوليئها المعرأة عن كل حلية وصفة في نفسها فأصبحت معرضاً للانمحاق والتلاشي موحشة للطبع مستكرهة عليه كما يشاهد من استيعاش الإنسان عن رؤية أجساد الأموات الإنسانية واتقباصه من الأفراد بميت سيما في الليل المظلم .

فصل (٩)

في تحقيق الصور والمثل الأفلاطونية

قد نسب إلى أفلاطون الإلهي أنه قال في كثير من أقاويله موافقاً لأستاذه سقراط : إن الموجودات صور مجردة في عالم الإله^(١) وربما يستبها المثل الإلهية ، وإنها لا تدثر ولا تفسد ولكنها باقية وإن^٢ الذي يدثر ويفسد إنما هي الموجودات التي هي كائنة .

قال الشيخ في الهيئات الشفاء : ظن قوم إن القسمة^(٣) توجب وجود شيئين في كل شيء كإنسانين^(٤) في معنى الإنسانية إنسان قاسد محسوس وإنسان معقول

(١) من عالم الإله عالم الجبروت لأنها من صفح الربوبية وأحكام الوجود عليها إلهية وأحكام الإمكان فيها مستهلكة .

(٢) القسمة العقلية توجب وجود شيئين في كل شيء مستقل جوهرى اذسيانى أن لا رب نوع منهم للعرض ولا رب جنس ولا لجزء الشيء مطلقاً كالرجل والجناء ونحوهما .

(٣) وقولهم هذا كقولهم الإنسان منه قارومته سبال ، والابن منه قارومته سبال وكذا في الكيف والوضع وغيرهما ، والمراد بمعنى الإنسانية هو الكلى الطبيعي الصادق على الإنسان والسبال ، والإنسان الثابت العبرته بآدم الأول في كلامهم ولا تلوسه بأعلى (م) .

مفارق أبدي لا يتغير، وجعلوا لكل واحد منهما وجوداً، فسموا ^(١) الوجود
المفارق وجوداً مثالياً، وجعلوا لكل واحد من الأمور الطبيعية صورة مفارقة
وإياها ^(٢) يتلقى العقل إذ كان المعقول شيئاً لا يفسد، وكل محسوس من هذه فهو فاسد
وجعلها ^(٣) المعلوم والبراهين تنحو نحو هذه وإياها تساول. وكل المعروف
بأفلاطون ومعلمه سقراط ينظران في هذا الرأي، ويقولان إن الإنسانية معنى
واحد موجوداً يشترك فيها الأشخاص ويقتضي مع بطلانها، وليس هو المعنى
المحسوس المتكرر العاصد، فهو إذن المعنى المعقول للمفارق انتهى، ونحن بعون الله
و توفيقه نذكر أولاً وجوه ما قيل في تأويل كلامه، وما يقدح به في كل من
وجوه التأويل، ثم ما هو الحق عندي في تحقيق الصور المفارقة والمثل.

فنقول: قد أزل الشيخ الرئيس كلامه بوجود الماهية ^(٤) المجردة عن
ال لواحق لكل شيء القابلة للمتقابلات، ولا شك إن أفلاطون الذي أحد تلاميذه
المعظم الأول مع جلالة شأنه أجمل من أن ينسب إليه عدم التفرقة بين التجريد
بحسب اعتبار العقل وبين التجريد بحسب الوجود، أو بين اعتبار الماهية لأبسط

-
- (١) وجه النسبة أمران: أحدهما أن لأرباب الأنواع مثالات لها فوقها كاساسه تعالى،
وسور أساسه كالإنسان اللاهوتي مثلاً، والآخر أنها أمثلة لحدوثها من أمراء الأنواع الطبيعية - سره.
- (٢) هذه المثل الإلهية ينال العقل حين إدراكه للكليات كما مرفى ببعث الوجود
للحسني أن إدراك الكليات مشاهدة النفس المثل النورية ولكن من حيث سره.
- (٣) اعتد وأن العلوم الكلية والبراهين اليقينية تؤم نزهته وتعالها إذ الخصعات
الكلية تقام على الكلي والجزئي لا يكون مكتسباً، وعلى الأمر الدائم لا الدائر والزائل، وهذه
المثل وأحوالها هي الكليات الوجودية العامة التي تتال بالحدود والرسوم والبراهين ذواتها
وصفات لها ولكن مراتب النيل متفاوتة - سره.
- (٤) ليس المراد الكلية المجردة المطلقة لئلا وجودها ولو في النعم، بل الجرد
في مرتبة ذاتها يعني ماهية المطلقة - سره.

اقتران شيء معها وبين اعتبارها بشرط عدم الإقتران ، أو الخلط ^(١) بين الواحد بالمعنى والواحد بالعدد والوجود حتى يلزم من كون الإنسانية واحداً بالمعنى كونها واحداً بالعدد والوجود وهو بعينه يوجد في كثيرين ، والجهل بأن الإنسان إذا لم يكن في حد ذاته شيئاً من العوارض كالوحدة والكثرة . لزم أن يكون القول بأن الإنسان من حيث هو إنسان واحد أو أبدى ، أو غير ذلك متاهوماً بين لعدده قولاً متناقضاً ، أو الظن ^(٢) بأن قولنا الإنسان يوجد دائماً معناه إن الإنسانية واحدة بعينها باقية ، كيف والتفرقة بين هذه الأمور والتمييز بين معانيها متعلاً يخفى على المتوسطين من أولى ارتياض النفس بالعلوم العقلية فضلاً عن أولئك العظماء .

وقال المعلم الثاني في كتاب الجمع بين رأيي أفلاطون وأرسطو : إنه إشارة إلى أن الموجودات صوراً في علم الله تعالى باقية لا تتبدل ولا تتغير ، وبين ذلك بعض ^(٣) المتأخرين حيث قال : إن في عالم الحس شيئاً محسوساً مثل الإنسان مع عاداته وعوارضه المخصوصة ، وهذا هو الإنسان الطبيعي ، ولا شك في أن يتحقق شيء هو الإنسان منظوراً إلى ذاته من حيث هو هو غير مأخوذ معه ماخالطه من الوحدة

(١) هذا على سبيل أرغاء النمان والترنل فان بناء كلامه الاول على مجرد الماهية في المرتبة عن جميع الاشياء التي منها الوحدة ولو بالمعنى وبالمسوم وبناء كلامه هذا على اتصالها بالوحدت ولكن الوحدة بالمسوم لا بالعدد سره .

(٢) يلزم أن يظن أفلاطون أن معنى قولهم الماهية المطلقة من الاسان مثلا موجودة دائماً أبداً واحدة بالعدد باقية دائماً حيث يقول . ان الاسان العقلي أبدى غير دائر ويريد به الماهية المطلقة على دعم الشيخ مع أن معناه أنها باقية بتطابق الاشخاص لان نسبة الكلّي الطبيعي الى أشخاصه نسبة الالاء الى الاولاد لاسبة ابواحد اليهم فهو متعدد باشخاصه وجوداً فوجوده وجودات بالعقيدة - سره .

(٣) ولا ينبغي أن في كلام ذلك البعض اضطراباً حيث خلط بين الكلّي الطبيعي والكلّي اسطى لان من الاحكام التي ذكرها ساسب الطبيعي كقوله منظوراً الى ذاته وكالعمل لانه طبيعة من الطبيعة والمفهوم كالتجرد عن التجرد والاطلاق ، وكقوله يلزم أن يكون الشخص عارضاً خارجياً فلو قولهم بأن الشخص هذية الماهية وتعينها ليس امراً بنضم ✽

والكثرة وغيرهما من الأغراض الزائدة، على الإنسانية، وهو المعنى الذي يحمل على كثيرين من زيد وعمرو، والإنسان المجرد عن العوارض الخارجية المنشطة بالتشخصات العقلية، فعين يحمل العقل الإنسان على زيد و عمر الفت لامحالة إلى معنى مجرد من العوارض القريبة حتى إنه مجرد عن التجرد والإطلاق فهذا المعنى له وجود لامحالة، فإما أن يكون ذلك الوجود في الخارج أو في العقل وعلى الأول لزم أن يكون الشخص عارضاً خارجياً مؤخراً عن الماهية في الوجود فتعين الثاني وهو كونه موجوداً في العقل متشخصاً بشخص عقلي بحيث يمكن أن يلتفت إليه بدون الالتفات إلى تشخصه، وهذا المعنى جوهر لعمله على الجواهر حملاً اتحادياً فيثبت بذلك وجود جواهر عقلية في العقول يكون تلك الجواهر ماهيات الموجودات الخارجية، وهذا هو معنى مصحح أفلاطون.

فإن قيل: المشهور إن أفلاطون أثبت الجواهر العقلية في الأعيان بحيث هي ماهيات كلييات للأفراة الخارجية...

قلت: لعل مراده بالأعيان العقول (١) فإنها أعيان العالم الحسي، والعالم

الذي الماهية فهو عارض تطيلي لا خارجي انما هو في الطبيعي ولو أراد الطائي فقال لزم أن لا يكون الكلّي كلياً بل شخصياً بحيث يكون يان ذلك البنى كيان الشيخ وبعضها يناسب الكلّي العقلي كقوله منشخص بالتشخصات العقلية، وقوله بأنه موجود في العقل وهذا هو الاظهر فيحصل قوله: مسطوراً الى ذاته عسى ذاته الموجودة بالوجود العقلي، وبصح العمل بأن الكلّي العقلي حقيقة والافراد رفاقته، والحقيقة هي الرقائق بنحو أعلى والتجرد من التجرد والاطلاق باعتبار انها ومثله ليس في مقام ذاته البعثة. وأما لزومها المروض الخارجي في الشخص للعقل حيث فلا ينمي لزوم شيء آخر فهو أيضاً واقع من فرض وقوع الكلّي العقلي باموكل في الأعيان عسى الخارج وعلى هذا كان هذا البيان يائاً آخر لغيريلان الشيخ بل يؤل الى ما ذكره المصنف قدس سره من أن ادراك الكليات مشاهدة المثل من حيث، ولكن تزيف المصنف قدس سره اياه ناظر الى أنه مية من غير اام فانه جرى على لسان الفائل من غير استعمار، والى أنه يستقيم في وجود المثل لنا ولم يصح وجودها في أحسبها لعدم قيام الكليات العقلية بنواتها بل بالنفوس - س - و .

(١) أي عقولنا وهذا ليس فيه استبعاد لأن ما في عقولنا موجودات مجردة جمعية دائمة

الحسي إنما هو ظل لها عنده انتهى كلامه . وهذا التأويل مستبعد جداً إذ المتأول
عن أفلاطون والأقدمين وتشنيمات اللاحقين من اتباع أرسطو على مذهبهم يدل
على أن تلك الصور موجودة في الخارج قائمة بذواتها لاني موضوع ومحل وقد نقل
عنه إنه قال : إني رأيت عند التجرد أفلاكاً نورية . وعن هرمس إنه كان يقول : إن
ذاتاً روحانية القت إلى المعارف فقلت من أنحه قال أنا طباعك التام ، ولو لم يكن
لكلماتهم دلالة سريعة على أن لكل نوع موجوداً مجرداً شطبيتاً في العالم الإبداع
لما شنعوا عليهم بما نقله الفارابي من أنه يجب من أقوالهم أن يكون في المقول ^(١)
خطوط و سطوح ، وأفلاك ثم توجد حركات تلك الأفلاك والأدوار ، وأن يوجد
هناك علوم مثل علم النجوم وعلم اللحن وأصوات مؤلفة وطب وهندسة ومقايير
مستقيمة وآخر معوجة وأشياء باردة وأشياء حارة ، وبالجمله كيفية فاعلة ومنفعله
وكليات وجزويات ومواد وصور في شتاهات أخر .

وقال شيطنا وسيدنا ومن إليه سدا في العلوم ادام الله علوه ومجده
في بعض كتبه ^(٢) العقلية إن الفضاء على ضربين مختلفين علمي وعيني ، وكما
يصح أن يعنى به ظهور في العلم وتمثل في العالم العقلي فكذلك يصح أن يعنى به
وجود في الأعيان ، وعلمناك إنه يمنع اللانهاية بالفعل في القدر لأن الفضاء قرب
الفضاء والقدر وراء مالا يتناهى ولا ينق عن الاحاطة بجمله مالا نهاية له بجمله
و منفلة وهو واسع عليهم ، وإن ما يوجد في وعاء الدهر ويتم وجوده التدريجي
بالفعل في أفق التغير ويبقى تحفته بتمامه في وعاء الدهر بقاً دهرياً لازمانياً ، فإنه
يجب أن يكون متناهى الكمية سولاً كان في الآزال أو في الآباد ، وإن الماديات

وهي أطوار لسفونا فهي بأن يكون موجودة أسيلة ذوات أظلة و الافراد الطبيعية ظلالاً
لهاولي - سرده .

(١) فيه نظر لاسم لا يشتون للاهراثر أرباباً مواج - س رده .

(٢) هو الافق السين - س رده .

ليس في القضاء أعني بحسب الوجود المعيني في وعاء الدهر الوجودي عند رب القضاء والقدر ، متأخرة عن حصول موادها بل هي وموادها بحسب ذلك في درجة واحدة ، فلو سمعنا نقول : إن الماديات إنما هي مادية في القدر وفي أفق الزمان لافي القضاء الوجودي في وعاء الدهر ، وفي الحصول المنوري عند العالم الحق ، فافقه أنا معني بذلك سلب سبق المادية في ذلك الدهر من الوجود لافارقة المادة والانسلاخ عنها هناك حتى يصير المادى مجرماً باعتبار آخر ، وأحق ما يستقى به الموجودات الزمانية بحسب وقوعها في القضاء المعيني أي تحققها في وعاء الدهر: المثل المعينة أو القضائية والسور الوجودية أو الدهرية ، وبحسب وقوعها في القدر أي حصولها في أفق الزمان الأعيان الكونية أو الكائنات القدرية فهذا سر مرموز الحكماء من أهل التحصيل ، وإنني لست أظن^١ بإمام اليونانيين غير هذا السر إلا أن اتباع المعلم المشائية أساؤا به الظن ، واستلماوا إلى مأسولته لهم أوهامهم ، وقسروا في الفحص (ووفروخ) ووقروا (وقرواخ) على فهمتهم في المثل الأفلاطونية وعد مساويها فلم يكن احتمالهم إلا لانطفاء نور الحكمة وتفاشي ديجور الظلمة انتهت عبارته . وحاصلها إن جميع الماديات والزمانيات وإن كانت في أنفسها وبقياس بعضها إلى بعض مفتقرة إلى الأمكنة والأزمنة والأوضاع المرجبة لحجاب بعضها عن بعض لكنها بالقياس إلى إحاطة علم الله تعالى إليها علماً إرشافياً شهودياً وانكشافاً تاماً وجوهياً في درجة واحدة من الشهود والوجود ، لاسبق لبعضها على بعض من هذه الحيثية ، فلا تجدد ولا زوال ولا حدوث لها في حضورها لدى الحق الأول ، فلا افتقار لها في هذا الشهود إلى استعدادات الهيولانية وأوضاع جسمانية ، فعلمها من هذه الجهة حكم المجردات عن الأمكنة والأزمنة ، فالأقدمون من الحكماء ماراموا بالمثل المفارقة لإلهذا المعنى دون غيره لتأثيره عليهم المحذورات

الشبهة المشهورة ، ولك (١) أن تقول : بعد تسليم إن الأشخاص الكائنة التي وجودها ليس إلا وجوداً مادياً صح كونها مجردة باعتبار آخر لكن لا ريب في أنها متعددة في وجوداتها ، والمنقول عن أفلاطونيين من أن لكل نوع جسماني فرداً مجرداً أبدياً هال على وحدتها كما يدل على تجردها ، كيف والنجرد أيضاً مستلزم للوحدة كما برهن عليه . فحمل كلامهم على ذلك المعنى في غاية البعد .

وأول بعضهم المثل الأفلاطونية إلى الموجودات المعلقة التي هي في عالم المثال ، وهو أيضاً غير صحيح لما سبق

إما أولاً فلأن هؤلاء المظماة القائلين بالمثل والأشباح المعلقة قائلون أيضاً بالمثل الأفلاطونية .

وإما ثانياً فلأن تلك المثل نورية عظيمة ثابتة في عالم الأنوار العقلية وهذه الأشباح المعلقة ذوات أوضاع جسمانية متباينة ظلمانية يتمتع بها الأشتياق وهي صور سودوزرق مكروحة يتألم النفوس بمشاهدتها . ومنها مستبشرة يتمتع بها السعداء ، وهي صور حسنة بهيئة بيض مره كأمثال اللؤلؤ المكنون .

(١) الأولى أن يضع هذا التأويل بأن كلا من الأنواع الطبيعية مأخوذة هكذا أي متدلية بالبادئ العالية ومتعلقة جميعاً بالعن الشمال إنما هي مقام ظهور تلك المثل النورية لا مقام خفائها ، وقاعدة مخروط نورها لأرأس الجامع لها في القاعدة ينحدر أبسط وأعلى فكلما أفاض السيد قدس سره من أن الموجودات المبنية على واقع في وعاء الدهر لها البقاء الدهرى والوحدة الحقيقية ، وأنها السلوب عنها أحكام المادية وأمثال ذلك مقبولة ولكنها بهذا الاعتبار يصح أن يقال لها أنها قاعدة مخروط نورها وأنها مقام ظهورها ومقام وحدتها في الكثرة لا غير مع أن لها مقام تنزه ومرتبة جمع جمع ومقام كثرة في وحدة أيضاً ، وهي في ذلك المقام الشامخ مجردة بلا تعريض مجرد ، وعرة بلا تعرية معرفية يشبه ذواتها ، وهذه الماديات مأخوذة بنحو اتدلى بالعن وان كانت دهرية ولكن وعاءها ادعى الدهر بخلاف ذوات تلك المثل النورية فإن لوعية وجودها أمالي الدهر ، وأما ما ذكره المصنف قدس سره في النفع من أنه لا ريب في أنها متعددة في وجوداتها فالسيد قدس سره يتأدى بأنها هي مضافة إلى البند الواحد واحدة ، ومن الكلمات السانورة عن الحكماء أن الإزمنة والزمانيات كالآن ، والإمكانة والكماليات كالقطعة بالنسبة إلى البنادي العالية - س - ده .

وذهب الشيخ المتأله المتعصب لأفلاطون وعلميه وحكماء الفرس موافقاً لهم إلى أنه يجب أن يكون لكل نوع من الأنواع البسيطة الفلكية والعنصرية ومركباتها النباتية والحيوانية عقل واحد مجرّد عن المادة معتن في حق ذلك النوع وهو صاحب ذلك النوع وربّه. وقد استدل على إثباتها بوجوه :

الأول (١) ما ذكره في المطارحات وهو أن القوى النباتية من الماذية والنامية والمولدة أعراض إما على رأى الأوائل فلحلولها في محل كيف كان (٢) وإما على رأى (٣) المتأخرين فلحلولها في محل يستغنى عنها لأن صور العناصر كافية في تقويم وجود الهيولى وإلا لما صح وجود العناصر والامتزجات العنصرية وإذا كانت الصور كافية في تقويم الهيولى لزم أن يكون القوى الثلاثة المذكورة أعراضاً ، وإذا كانت هذه القوى أعراضاً فالعامل لها إما الروح الباطني أو الأعضاء فإن كان هو الروح الذي هو مائع التحلل والتبدل فيتبدل القوى الحالة بتبدل محالها وإن كان الأعضاء ، وما من عضو منها إلا وللحرارة سواها كانت غريزية أو

(١) برّد على الوجه الأول والثاني من الوجوه الثلاثة ابن الشاذلي لا يأتون من نسبة العوادم التي في عالم المادة إلى الجوهر النقلي الفارق ، غير أن الجوهر الفارق متساوي النسبة إلى الجميع فلا بد في وجود كل خصوصية من وجود مخصص تتم به العلية وتصدر به الخصوصية ، ولو كان المخصص أيضاً مشاركاً عاداً للمفرد فثبت لزوم وجود مخصص مادي يلزمه وجود الحادث بالضرورة ، وهذا هو المخصص المادي الذي تنسب العوادم المادية إليه مع مشاركة العوادم الفارقة ولابدليل على أن ذلك خطأ .

(٢) لأن الحال والمرض عندهم متساويان ولذا قالوا بجزئية الصور النوعية - سره .

(٣) فيه نظر لأن تقومها في الوجود بدون القوى لا يوجب المرضية لجواز الاحتياج في التنوع ، والمرض هو الحال في الحال المستثنى في الوجود والنوعية جيباً من ذلك الحال ، ولذا قال الشاذلي بجزئية الصور النوعية يرشدك إلى ما ذكرناه قول الشيخ في الهيات الشاذلية الوجود على القسمين : أحدهما الوجود في شيء آخر ذلك الشيء الآخر من حصول القوام والتنوع وجوداً لا كوجود جرم من غير أن يصح مفارقتها لذلك الشيء وهو الوجود في موضوع . والثاني الوجود من غير أن يكون في شيء من الاشياء بهذه الصفة فلا يكون في موضوع أئنة وهو الجوهر انتهى - سره .

غريبة عنها عليها سلطنة ، فالأجسام النباتية لاشتمالها على رطوبة وحرارة شأنها تحليل الرطوبة ، فيتبدل أجزاؤها ويتحلل دائماً ، فإذا بطل جزء من المحل بطل مافيه من القوة ، ويتبدل الباقي ب ورود الوارد من الغذاء ، فالحافظ (١) للمزاج بالبذل والمستبقى زماناً يمتنع أن يكون هو القوة والأجزاء الباطلة لامتناع تأثير المعلوم ، وكذا الحافظ والمستبقى له لا يجوز أن يكون القوة والأجزاء التي ستحدث بعد ذلك ، لأن وجودها بسبب المزاج فهي فرع عليه والفرع لا يحفظ الأصل ، لأن (٢) القوة النامية تحدث بسبب إيراد الوارد من الغذاء في المورد عليه خلافاً (خلافاً) تستلزم (٣) تحريك الوارد وتحريك المورد عليه إلى جهات مختلفة ، ويسد الغذاء ما يحل منه ويلمسه بالأجزاء المختلفة الماهيات والجهات ، فهذه الأفاعيل المختلفة مع مافيه من التركيب المجيب والنظام المتفن الغريب والهيئات الحسنة والتخاطوط المستحسنة لا يمكن لجودها عن طبيعة قوة الإدراك لها ولا ثبات في النبات والحيوان ، وما ظن أن للنبات نفساً مجردة مدبرة فليس بحق وإلا لكانت ضائعة معطلة ممنوعة عن الكمال أبداً وذلك معال ، ثم القوة المستاء عندهم بالعمورة قوة بسيطة فكيف صدر عنها تصوير الأعضاء مع المنافع الكثيرة في حفظ الأشخاص والأنواع ، وغير ذلك مما هو مذكور في كتب التشريح

(١) أقول الحافظ والمستبقى له انما هو القوة الباقية بقاءً تدريجياً اتصالاً لأنها زمانية لا يمكن لها البقاء الدني وأثرها أيضاً البقاء بهذا النحو - سره .

(٢) اما عطف على مضمون الكلام السابق واما عطف قبل السطر وسطره قوله - فهذه الافاعيل المختلفة الخ فهذا التعليل بمنزلة لنا (الرابعة - سره .

(٣) أقول لو أحدثت القوة خللاً فكانت مولية لان تفرق الاتصال سبب الالم بل تحدث مقداراً تطبيقياً ثم اخر وهكذا على نحو الاتصال التدريجي وعلى سبيل التزايد الكمي ، و كان أن التقادير المتزايدة متصلة واحدة كذلك كل تبادي في الاقطار واجد لاتصاله فليس فيه تحريكات الى جهات - سره .

والماثل للظن إنما تأمل ذلك وما انضم إليه من الحكم وعجائب المنع التي في كتاب الحيوان والنبات علم أن هذه الأفعال العجيبة والأعمال الغريبة لا يمكن صدورها عن قوة لا تصرف لها ولا إدراك ، بل لابد وأن تكون صادرة عن قوة مجبرة عن المادة مدركة لذاتها ولغيرها ، ويسمى (١) تلك القوة المدبرة للأجسام النباتية عقلاً ، وهو من الطبقة العرضية التي هي أرباب الأصناف والطلسمات .

فإن قلت : يجوز أن يكون تلك القوة الفاعلة لأبداننا والمدبرة بها هي نفوسنا الناطقة .

فلنا نحن (٢) نعلم بالضرورة غفلتنا عن هذه التداوير العجيبة ، ونوجد لها خبراً عندنا بأنها متى صارت الأغذية في الأعضاء المختلفة المتباينة ، ولا شعور لنا حين كمال عقلنا بأوان تميزها بالأخلاق ، ونعابها إلى الأعضاء المختلفة والأوضاع والجهات ، وصيرورتها مشكّلة بالأشكال المختلفة والتعاطيف العجيبة فضلاً عن بدو فطرتنا وزمان جهلنا وتقصنا ، فالفاعل لهذه الأعمال غير نفوسنا وليس (٣)

(١) لاحاجة في إثبات القوى الخارقة التي من الطبقة العرضية من القول إلى إبطال القوى المقارنة والطابع بل هي وسطا بين الفارقات ، فانها أجل وأعلى من مباشرة الأفعال الصادرة الجبرية الجبرية ، فالقدرات مسخرات بأمر قوة الملوقات والكل السخرة بيد خالق القوى والقدر ، على أن الأفعال العجيبة لا تستلزم العلم والرؤية لبيادها ألم ثم إلى النحل ومسدساته ، وإلى المنكبات ومثلثاته ، وإلى الطبيعة وصنمها الشكل الصنوبري في النار والشكل الكروي في القطرات ، وفي أجزاء اللاهوت التي في ذبد الماء وفي الرخوة تأسيلاً بأصله وغير ذلك - سره .

(٢) إن أراد عدم علمنا عما نركب فسلم ولكن ليس بواجب ، وإن أراد عدم علمنا ولو علماً بسيطاً فسنوع ، كيف هو موضعه أثبت العلم البسيط الضروري للنفس بالقوى وأعاليها في مسئلة العلم الإلهي - سره .

(٣) على ليست مركبة لكن لم لا يجوز أن تكون ذات مراتب متعاضدة كالنور الذي منه حقيقة بسيطة إلا أنها متفاوتة بالنسبة والنقصان مرتبة منه كالنور الأحمر ومرتبة كنور الشمس والقمر ، والنور الأسفهب له مرتبة فيها فاعل بالرضا ، ومرتبة فيها فاعل بالقصد ، ومرتبة فيها فاعل

مركبة لتفعل بجزءه وتدرك بجزء آخر .

الوجه الثاني إليك إذا تأملت الأنواع الواقعة في عالمنا هذا وجدت بها غير واقعة بمجرد الاتفاقات وإلا لما كانت (١) أنواعها محفوظة عندنا ، وأمكن حينئذ أن نحصل من الإنسان غير الإنسان ، ومن الفرس غير الفرس ، ومن النحل غير النحل ، ومن البير غير البير ، وليس كذلك بل هي مستمرة الثبات على نمط واحد من غير تبدل وتغير ، فالأمور الثابتة على نهج واحد لا يستني على الاتفاقات السرفة ، ثم الألوان الكثيرة العجيبة في ريش الطواويس ليس كما يقول المشاؤون : من أن سببها أمزجة تلك الريشة مع أنهم لا يبرهان لهم على ذلك ، ولا يمكنهم (٢) تعيين

بـ الطبع ، ومع ذلك بسيط واحد وحدة حقيقة .

كيف هذا الظل ؟ عقل أولياء است كودليل نور خورشيد خدا است

- سره .

(١) أي كانت متقطعة وأمكن حينئذ أن يحصل الخ أي كانت مختلفة متبدلة وإذا لا انقطاع ولا تبدل فلها أرباب ومثل هي مبادئها وأماياتها فلا اتفاق بمعنى أنه لا مبدء لها ولا بمعنى النهاية لها ، وهنا مقدمة أخرى مطلوبة هي أن هذه الأنواع كثيرة متباعدة والبارئ تعالى واحد من جميع الجهات فلا يمكن أن يكون عدم الاتفاق لأجل امتدادها إلى الباري تعالى بلا وسائط ، وفيه نظر لأنها إذا استندت إلى الجهات التي في العقل المعال كما يقوله المشاؤون لم يلزم اتفاق ، فالصواب في تقرير كلامه أن مراده ليس محض اثبات العاقل والماية لها بل لساوت في النوعية أيضاً منظورة ، فنقول : انحفاظ الصورة النوعية لأفراد نوع لو لم يكن بشا لنوري لكان كالصورة الشخصية الواقعة بالاتفاق بالبادء وهو أَرْضُهَا ولا نظام لها ولا احاطة بل لا يقع بالمرء في دار الحركات والاتفاقات ، فإذا كل صورة نوع الإنسان مثلا محفوظة فلها في عالم الأبداع مثل أدلى أبدى هذه طلة اعطائها به وهي وهو مشاغلان كما يرشدك وجه التثنية بالمثل بخلاف ما إذا استندت إلى الجهات التي في العقل الفصل عانها مثل الوحوب والامكان وعلمه مدانه وعلمه مبادئه القريبة والمبدء ومعلوماته لا مساو ولا مماثلة بينها وبين الصوادر سره .

(٢) لا بأس بعدم التبيين ادلا مضبط للجزئيات ولا كمال للنفس في معرفة تلك الجزئيات فيكمي أن الكل قابل مزاجاً خاصاً واستعداداً مخصوصاً لقول لون مخصوص مضافاً إلى بقود الاشعة واختلاطها سره .

تلك الأسباب للألوان فكيف يحكمون بمثل هذه الأحكام المختلفة من غير مراعات قانون مضبوط في ذلك النوع فالحق عند ذلك ما قاله القدماء : إنه يجب أن يكون لكل نوع من الأنواع الجسمية جوهر مجرّد نوري قائم بنفسه هو مدبر له ومُعتن به وحافظ له وهو كلي ذلك النوع ، ولا يمتنون بالكلي مانقس تصوّر معناه لا يمنع وقوع الشراكة فيه ، وكيف يمكن لهم أن يريدوا به ذلك المعنى مع اعترافهم بأنه قائم بنفسه ، وهو عقل ذاته وغيره ، وله ذات متخصة لا يشار كها فيه غيره ، ولا يعتقدون بأن رب السوء الإنساني أو العرسي أو غيرهما من الأنواع إما أوجد لأجل ماتحتهم من السوء بحيث يكون ذلك النوع غالباً ومثالا لذلك العقل المجرّد ، فإنهم أشدّ صالفة في أن العالي لا يحصل لأجل السافل الذي تحته بالمرتبة ، ولو كان ^(١) مذهبهم هذا لزم أن يكون للمثال مثال آخر وهكذا إلى غير النهاية وذلك محال . بل ^(٢) الذي يمتنون به إن ربّ السوء لتجرده نسبت به إلى جميع أشخاص النوع على السواء في اعتباره بها ودوام فيضه عليها ، وكأنه بالحقيقة هو الكل والاصل وهي الفروع ^(٣) .

(١) اعلم أن كلام الصنم وربه مثال للأمر وإن أطلق في الأكثر على ربه ، فالمثال في قوله غالباً ومثالا تعبير عن الصنم وما هما تعبير عن ربه .
ابن فلت : أي ملازمة بين اعتقادهم هذا وبين عدم انتهاء المثل إلى حد .

قلت . ههنا مذكور في حكمة الاشراف وبيان كما في شرحها للعلامة أنه بناء على استحالة أن يكون صورة بلا مسمى وإذا كان كذلك لزم أن يكون للمثال الذي هو رب الصنم مثال آخر لا بهامناً صورة شخصية لأنه أن يكون له معنى وهكذا ، ثم مراد الشيخ بأقوال هنا مثل الجسد للروح ومراد الصنف قدس سره فيها بحيث يقول لم يوجد أصحاب الأنواع من المدع الأول لتكون مثالا وقوالها تحتها مثل الهندسة والبرنامج فتعطى سره .

(٢) أي بالكلي فهذا القول متعلق بقوله : ولا يمتنون بالكلي الخ قال في حكمة الاشراف وهو كلي لا بمعنى أنه معمول بل بمعنى أنه متساوي نسبة الفيض اليه هذه الاعداد وكأنه الكلي والاصل وليس هذا لكلي ما نحن تصور معناه لا يسع وقوع الشراكة سره .

(٣) فيه أن هذه القاطعة على ما يتجبه ما أقيم عليه من البرهان لا تقضي أريد من لزوم تحقق المرتبة الشريفة من الوجود على فرض تحقق المرتبة الشخصية منه ، وأما كون كلنا المرتبتين ٥

الوجه الثالث استدلالهم عليها من جهة قاعدة إمكان الأشرف والأخص ، فإن الممكن الأخص إذا وجد فيجب أن يكون الممكن الأشرف قد وجد قبله ، وبرهانه (١) مذكور في كتبه ، ولما كان عجائب الترتيبات ولطائف النسب واقعة في العالم الجسماني من الأفلاك والكواكب والعناصر ومركباتها ، وكذلك في عالم النفوس من العجائب الروحانية والغرائب الجسمانية من أحوال قواها وكيفية تعلّقها بالأبدان ، ولا شك إن عجائب الترتيب ولطائف النسب والنظام الواقع (٢) في العالم العقلي النوري أشرف وأفضل من الواقع في هذين العالمين الآخرين في الوجود فيجب مثلها في ذلك العالم كيف وغرائب الترتيب وعجائب النسب في العالم الجسماني أظلال ورسوم لما في العالم العقلي فهي الحقائق والأصول ، والأنواع نوع الجسمانية فروع لها حاصلة منها . ثم القائلون بالمثل الأفلاطونية لا يقولون للحيوانية مثال ، ولكون الشيء ذراعين مثال آخر ، ولكونه ذا جناحين مثال آخر

٢ داخلين تحت ماهية واحدة نوعية فلا ؟ فالوجودات النوعية البدئية تستدعي أن تكشف عن وجودات مجردة سابقة عليها ماضية لها في الكمال ، وأما كون كل وجود مجرد منها مثلاً لسانغة المادي داخل تحت ماهية النوعية فلا ؟ هذا وقد أحس المفسرون بهذا الإشكال اذ ذكر بعد إيراد الوجود الثلاثة أنها لا تكفي لبيان كون المثال العقلي من نوع أمثاله مشاركاً معباني الماهية النوعية ومجرد تحقق كمال موجود ماضٍ في موجود آخر لا يوجب اندراج ذلك الوجود الآخر تحت الماهية النوعية للأول كما أن القول العالي تشتمل على كالات الأنواع البدئية مع أنها تنابر ماضية والواجب تعالى يتحقق فيه كمال الجبرج ولا ماضية له . وقد ذكر المصنف وعلى مواضع من كلامه أن من الجائر أن يختلف حال مفهوم واحد بين بالنسبة إلى مصاديقه في ذلك ، كالعلم فإن علم الإنسان المصولي كيفية إنسانية ، وعلم النفس بذاتها جوهر نفسي وعلم العقل بذاته جوهر عقلي وعلم الواجب بذاته المتعالية حين وجوده الفئ لاماهية له ، والمفهوم في الجبرج واحد طبعه .

(١) وكذا مذكور في الهيات هذه الاستقار - سره .

(٢) أي لو وقع بعد ماكن مسكناً بالذات وهكذا معنى قوله كيف وغريب الترتيب الخ فلا يتوهم مصادرة في كلامه - سره .

وكذا لا يقولون ^(١) لرائحة المسك مثال ، وللمسك مثال آخر ، ولا لعلاوة السكر مثال ، وللسكر مثال آخر ، بل يقولون إن كل ما يستقل من الأنواع الجسمانية له أمر يناسبه في عالم القدس حتى يكون كل نور مجرد من أرباب الأسماء في عالم النور المحض له هيآت نورانية (روحانية خل) من الأشعة العقلية وهيآت اللذة والمحبة والعز والذل والقهر وغير ذلك من المعاني والهيآت ، فإذا وقع ظله في العالم الجسماني يكون صنمه المسك مع ريحه الطيبة ، والسكر مع الطعم الحلو ، أو الصورة الإنسانية أو الفرسية أو غيرها من الصور النوعية على اختلاف أعضائها وتباين تخاطبها وأوضاعها على التناسب الموجود في الأنوار المجردة : هذه أقوال هذا الشيخ المتأله في هذا الباب ، ولا شك إنها في غاية الجودة والطلاقة لكن فيها أشياء .

منها عدم بلوغها حد الإجداد حيث ^(٢) لم يعلم من تلك الأقوال أن هذه الأنوار الضلوية هي من حقيقة أبنائها الحسية حتى إن فرداً واحداً من جملة أفراد

(١) أي لا يقولون برب النوع للعرض مطلقاً إذ لو كان هناك عرض لم يكن في مقام موضوعه وكان الموضوع استعمالاً لذلك العرض وقوته فكان في عالم الإبداع قوة ومدة تعرض متجهر وفانم بذاته يعني أن السلك هناك كان راسمة قائمة بذاتها هذا على التحيز من الشبهة وأما على مجرد الثابتة بمعنى النسبة فكذلك ذكر الشيخ الإلهي من أن هناك بأزواجه الأعراس وهيئات عقلية نورية وهيئات السعة واللذة وغير ذلك سرور .

(٢) أقول : كان وجه الثالث من متسكات الشيخ المتأله ، مائة امكان الاشرف فيستبط مع اتحاد المتل مع اسمائها في البهية لان المشهور عند المتبرين لهذه القاعدة اشترط اتحاد ماهية الشريف والخصيس حتى يلزم من امكان الخصيس امكان الشريف اذا المواد الثلاث من لوازم البهيات فيجب أن يكون جميع أفراد الطمعية ممكنة لو امكن مردسها و واجبة لو وجب مستمعة لو امتنع فلو كانا من نوعين لم يجز القاعدة فيه اذ يقال حيث لا يجوز أن يكون عدم صدور الاشرف قبل الاخرى لامتناعه وقد نقل المصنف قدس سره عنهم هذا الشرط من البهيات هذا الكتاب ، وأيضاً فنقررنا بالمساوات في التوحية دليله المذكور من غي الاختلاف وان لا يحصل البر من الشير - سرور .

كل نوع جسماني يكون مجزئاً والباقي مادياً أم ليس كذلك بل يكون كل من تلك الأنوار المجردة مثلاً لنوع حادي لامتلاأفراده ، والمروى عن أفلاطون وتشبيهات المثائين عليه يدل دلالة صريحة على أن تلك الأرباب العقلية من نوع أصنامها العادية ، ويؤيد ذلك تسمية حكماء العرس رب كل نوع باسم ذلك النوع حتى إن النبتة التي يستونها هوم التي تدخل في أوصاف نوااميسهم يقدمون لها صاحب نوعها ويسمون هوم ايزد^(١) ، وكذا لجميع الأنواع فإنهم يقولون لصاحب صنم الماء من الملكوت خرداو ، ومالاشجار سموه مرداد ، وماللمار سموه لردى بهشت وصاحب الإشراف حمل كلام المتقدمين في تلك الأرباب وتسميتهم كل رب باسم صنمه على مجرد المناسبة والعلاقة لا على المماثلة النوعية ، كما يدل عليه قوله في المطارحات وإذا سمعت أنباء قلنس وأنثا نازيمون وغيرهما يشيرون إلى أصحاب الأنواع فافهم غرضهم ، ولا تظن^(٢) إسمهم يقولون إن صاحب النوع جسم أو جسماني أو له رأس ورجلان ، وإذا وجدت هومس يقول إن ذاتاً روحانية الفت إلى المعارف فقلت لها من أنت فقال أنا طباعك التام فلا تعمله على أنه مثلنا انتهى .

ومنها أن الرجلين والجناحين وغير ذلك من الأجزاء إذ كانت من أجزاء ذات الحيوان كيف يكون^(٣) ذات بسيطة نورية مثلاً له سواء أخذت وحدها أو مع هيئاتها النورية ، والمماثلة بين المثال والممثل له وإن لم يشترط من جميع الوجوه لكن يلزم أن يقع الجوهرى من كل منهما بإزاء الجوهرى من الآخر ، والعرضي بإزاء العرضي .

(١) أى يسمون صاحب النوع به شاهاً على كون ايزد بدلاً أويانا لهوم لأن يكون به إضافة معنوية لامية كاملاً يخفى - سره .

(٢) أقول مراد الشيخ قدس سره نفي البداية ولو اخطأ لا نفي المماثلة - سره .

(٣) فهذه ترقى من الأول بأنه كيف يصح على قواعد الشيخ قدس سره المثالية فضلاً عن المثلية وأما يصحان على قواعدنا من أصالة الوجود وتشكيكه وجوار الحركة الجوهرية ونعود إلى - سره . .

ومنها إن تلك الأرباب عنده من حقيقة النور والظهور وأصنامها إما
برازخ^(١) أو هيات ظلمانية ، وأي مناسبة بين الأنوار وهياتها النورية وبين
البرازخ وهياتها الظلمانية ، كيف وجميع الأنوار المجردة العقلية والنفسية
والمسوسة الكوكبية والعنصرية عندهم حقيقة واحدة بسيطة لا اختلاف بينها إلا
بالشدة والضعف أو بأشوار الخارجة ، والأنوار العقلية العرضية^(٢) التي هي
أصنام الأصنام آثارها ماهيات متخالفة الذوات كما هو رأيه في أن أثر الجاهل
المأهية دون الوجود لأنه من الاعتبارات الذهنية ، ولا شك إن انتشار الآثار
إما لاختلاف في القابل أو لاختلاف في الفاعل ، وإذا كان الأثر لا قابل له فهو لاختلاف
الفاعل لا معالة ، وإذا كان آثار العقول مختلفة وليس الاختلاف بين الآثار بمجرده
اختلاف القابل إذ القوابل واستعداداتها من جملة معلولاتها المختلفة مع أنه لا قابل
للقوابل ، ولا لاختلاف تلك الفعالة إذ لاختلاف هياتها إلا بالكمال والنقص فيجب أن
يكون اختلاف آثارها أيضاً على هذا المتوال . وهذا أيضاً مما يوقع الطمانينة في
أن آثار العقول والمبادي الرفيعة التي هي انشآت وجودية نورية يجب أن يكون
وجودات الماهيات دون معانيها الكلية ، وإن اختلاف الماهيات المنتزعة من أنواع

(١) أي أجسام أروحات ظلمانية كلية لتوسع العلول التقسيم من قيل تقسيم الكل
إلى أجزاء لا تكلى إلى جزئيات سره .

(٢) لأنها طبقة مشككة لا ترتيب على ومطولي فيها كما في الطبقة الطولية من
العقول ، ثم إن حاصل هذا الاحتراض إبداء تهاوت بين منهي الشيخ الإلهي قدس سره من
القول بأرباب الأنواع والقول بأصالة الماهية إذ يقتضي تطابق العوالم والاضلة وذوات
الاضلة ينبغي أن يكون اختلاف الامتلاف كالخلاف أربابها بالشدة والضعف لا التباين
وذلك انما يستقيم إذا كان الوجود أصلاً حتى يكون هو حقيقة تلك الأصنام ويكون اختلافها
أيضاً بالشدة والضعف لا الماهية التي هي مناز الاختلاف النومي وحيث لا يتأتى التطابق
المذكور لم يطرح منه أن الأنوار مراتب حقيقة واحدة بل يقول بخلافها النومي ، وهذا ما
قال : في الشواهد على أن العقول كلها عنصرون نوع واحد أفراد نوع واحد بالذات لا يجوز
أن يكون أفراداً ذاتية لأنواع كثر مختلفة الصفات سره .

الوجودات إنما هو لا جل اختلاف مراتب الوجودات شدة وضعفاً وتقديماً وتأخيراً ، وترتيباً ووحداناً ، فللوجودات باعتبار مراتبها ونسبها الواقعة بينها لوازم متخالفة أما تنظر إلى العدد و مراتبه المتخالفة الخواص والآثار مع أنها حصلت من الأحاد والواحد متشابه فيها ، فإن^١ للمراتب والنسب خواص عجيبة وآثار غريبة يعلمه أصعاب العلوم العددية والسنائع النجومية .

تنبيه : قال حري أن يحمل كلام الأوائل على أن لكل نوع من الأنواع الجسمانية فرداً كاملاً تاماً في عالم الإبداع هو الأصل

والمبدء ، وسائر أفراد النوع فروع ومعاليل وآثار له ، وذلك لتمامه كماله لا ينتقل إلى مادة ولا إلى محل متعلق به بخلاف هذه ، فإنها لضعفها وتقصها مفتقرة إلى مادة في ذاتها أو في فعلها ، وقد علمت جواز اختلاف أفراد نوع واحد كمالاً ونقصاً ، وقول بعضهم : إن الحقيقة الواحدة كيف يقوم بعضها بنفسه وبعضها بغيره ، ولو استغنى بعضها عن المحل لاستغنى الجميع ، ليس بصحيح مطلقاً بل في المتواطئة فإن استغناء بعض الوجودات عن المحل إنما هو بكماله ، و كماله بجهوهريته وقوته ، وغاية نقصه بمرضيته وضعفه وإضافته إلى محل^٢ ، فلا يلزم من حاولشيء حلول ما يشاركه في الحقيقة المشتركة بعد التفاوت بينهما بالكمال والنقص والشدة والضعف ، وعلمت^(١) أيضاً أن كلام الأنواع الجسمانية يتنوع ويتحقق ويتقوم ببعض الصورة النوعية التي هي متحدة مع الفصل الأخير ، والمادة في الجميع أمر مبهم وجودها قوة شيء آخر ، كما أن الجنس المأخوذ عنها ماهية ناقصة متحدة

(١) هذا ترقى ما قبله أذهناك كأنه التزم لن ما عدا الفصل الأخير من الفصول والاجناس منومات بالحقيقة للنوع الأخير و حملنا أشوا إلى ما حققه سابقاً من أن شيئية النوع الأخير بالحقيقة بالفصل الأخير ومبدئه وما عداه ببنزلة الشرائط والآلات في الحقيقة هذه الأنواع التي هي أصنافاً ربابية حقائقها الفصول الأخيرة والصور البسيطة في هذا الإنسان الطبيعي أيضاً لا هبرة بالهولوية والجسيمة والنووالاحساس بالآلات البشنة ونحوها - ص ٥٥ .

منع الفصل ، وباقي الصور والقوى والكيفيات ومبادئ الفصول في المركب بمنزلة الشرائط والآلات والفروع لذات واحدة هي بعينها صنم لماحب نوعه ، كما أنها أصنام لأصحاب أنواعها نسبتها إليه نسبة الفروع إلى أصل واحد ، وكذا الهيات والنسب والأشكال التي فيها أطلال لهيات عقلية ونسب معنوية في أربابها النورية ونسبة صاحب النوع الإنساني المستقى بروح القدس وهو عقله الفيض عليه إلى أصحاب سائر الأنواع الحيوانية والنباتية كنسبة الأصنام إلى الأصنام ، فهذه الصور النوعية الصادقة كالإنسانية والفرسية والتورية وغيرها من الأنواع وإن كانت مفتقرة في عالمنا هذا إلى أن تقوم بمادة حسية فهي غير مفتقرة في العالم العلوي إلى قيامها بذلك ، بل هي في ذلك العالم العقلي مجردة عن المادة قائمة بذاتها مستغنية عما تعمل فيه ، كما أن الصور الذهنية وهي المأخوذة من الأمور الخارجة أعراض قائمة في الذهن لا تقوم بذاتها وإن كانت مأخوذة من الجواهر القائمة بذواتها ، فكذلك يكون حكم صور الأنواع الجسمانية الحاصلة في المادة من تلك المثل المجردة العقلية الأفلاكونية ، فإن للصور المجردة العقلية كمالية في حد ذاتها وتامة في ماهياتها به تستغني عن القيام في المحل . وأما الصور الجسمانية التي هي أصنامها فإن لها نقماً يحوج إلى القيام بالمحل لكونها كمالات لغيرها فلا يمكن أن يقوم بذاتها كالجواهر ^(١) الصورية الموجودة في الذهن المأخوذة من الأمور العينية المادية ، فإنها وإن كانت مجردة عن المادة في العقل فهي غير مجردة عن المادة في الخارج ، فكذلك يكون حكم الصور العقلية التي هي أرباب الأنواع فإنها وإن كانت مجردة في عالم العقل فأصنامها وأطلالها الجسمانية أعني الصور النوعية غير مجردة عن المادة ولا يتوهم من من إطلاقهم المثل على الصور العقلية القائمة بذواتها في عالم

(١) الصور الذهنية في الوضعين متباكة الحكم فإنها باعتبار عرضيتها وقيامها بالنفس كانت في الأول مشبهة بها للصور القائمة بالعادة ، وباعتبار تجردها في العقل كانت في الثاني مشبهة بها للصور المجردة التي في عالم الإبداع - سره .

الإله إن هؤلا، العظام، من الفلاسفة يرون أن أصحاب الأنواع إنما وجدت من المبدع الحق لتكون مثلاً وفوايلاً تحتها، لأن ما يتخذ له المثال والغالب يجب أن يكون أشرف وأعلى لأنه الغاية ولا يصح في العقول هذا، فإنهم أشدّ مبالغاً من المشائين في أن العالي لا يكون لأجل السافل بل عندهم إن صور الأنواع الحسمائية أصنام وأظلال لتلك الأرباب النورية العقلية ولا نسبة بينها في الشرف والكمال، ثم كيف يحتاج الواجب تعالى في إيجاد الأشياء إلى مثل ليكون مستورات لصنعه وبرنامجات لخلقها ولو احتاج لاحتاج في إيجاد المثل إلى مثل أخرى إلى غير النهاية.

فإن قلت: قد خالفت المعلّم الأول حيث يرد على هذا المذهب.

قلت: الحقُّ أحقُّ بالاتباع مع أن رده إما على ما يفهمه الجمهور من ظاهر كلام أفلاطون والأقدمين فإن من عاداتهم بنام الكلام على الرموز والتجوزات، خصوصاً في هذا المبحث الذي يخرس فيه الفصحاء وتكلم منه الأفهام فصلاً وشرفاً، وإما لشوب (١) حبه للرياسة. للآزم عن معاشره المخلق وغلطة الملوك والسلطين مراً فكنا به المعروف بأثولوجيا يشهد بأن مذهبه وافق مذهب أستاذه في باب وجود المثل العقلية للأنواع والصور المجردة النورية القائمة بذواتها في عالم الأبدان حيث قال في الميمر الرابع منه.

إن من وراء هذا العالم سماء وأرضاً وبحراً وحيواناً ونباتاً وناساً مساوتين، وكل من في هذا العالم مساوي وليس هناك شيء أرضي ألبتة. وقال فيه أيضاً إن الإنسان الحسي إنما هو صنم للإنسان العقلي، والإنسان العقلي روحاني وجميع أعضائه روحانية ليس موضع العين غير موضع اليد، ولا مواضع الأعضاء كلها

(١) هذا بيد من ساحة العلم الأول الذي أنوار العلوم الحقيقية منتشرة في العالم به وبأمثاله من الملوك والعلماء والعلماء الإفاضل و بكنهم و بجهنهم، وقد ورد به أنه كان نبياً جهل أهل زمانه والذي حالطه من الملوك كما سكتهم كان من الملوك الإفاضل أولى الرعايتين - ص ٥٥ -

مختلفة لكنها في موضع واحد .

وقال في الميمر الثامن منه : إن الشيء الذي يفعل بها النار هاهنا إنما هي حياة نارية وهي النار الحقة ، فالنار إذن التي فوق هذه النار في العالم الأعلى هي أخرى أن تكون ناراً ، فإن كانت ناراً حقاً فلا محالة إنها حياة وحياتها أرفع وأشرف من حياة^(١) هذه النار ، لأن هذه النار إنما هي صنم لتلك النار ، فقد بان وصح^(٢) أن النار التي في العالم الأعلى هي حية ، وإن تلك الحيات هي المنيخة الفهممة بالحياة على هذه النار وعلى هذه الصفة يكون الماء والهواء هناك أقوى فإنيهما هناك حيّان كما هما في هذا العالم إلا أنهما في ذلك العالم أكثر حياة ، لأن تلك هي التي تفيض على هذين اللذين هاهنا الحياة .

وقال فيه أيضاً : إن هذا العالم الحسي كله إنما هو مثال وصنم لذلك العالم فإن كان هذا العالم حياً فبالحرى أن يكون ذلك العالم الأول حياً ، وإن كان هذا العالم تاماً كاملاً فبالحرى أن يكون ذلك العالم أتم تماماً وأكمل كاملاً لأنه هو المفيض على هذا العالم الحياة والقوة والكمال ، والدوام ، فإن كان العالم الأعلى تاماً في غاية النمام فلا محالة إن هناك الأشياء كلها التي هاهنا إلا أنها فيه نوع أعلى وأشرف كما قلنا مراراً ، فتم سماء ذات حياة وفيها كواكب مثل هذه الكواكب التي في هذه السماء غير أنها^(٣) أنور وأكمل وليس بينها افتراق كما يرى ههنا ، وذلك إنها ليست جسمانية ، وهناك أرض ليست ذات سباح ولكنها كلها عامرة ، وفيها الحيوان كلها ، والطبيعة الأرضية التي هاهنا وفيها نبات عروس في الحياة ، وفيها بحار وأبهار جارية جرياً حيوانياً ، وفيها الحيوان المائية كلها

(١) هذه الحياة هي حياة الوجود السارية في كل شيء لا الحياة التي هي مبدأ الدرك

والعمل كما يقال الحي هو الدرك المعال - م - د .

(٢) هذا من قبيل الاستثناء من المدح بما يشبه الذم لقوله (م) أما أفصح الناس يد

أي من غريش - م - د .

وهناك هواء وفيه حيوان هوائية حية شبيهة بذلك الهواء ، والأشياء التي هناك كلها حية ، وكيف لا تكون حية وهي في عالم الحياة المحض لا يشوبها الموت ألبتة وطبائع الحيوان التي هناك مثل طبائع هذه الحيوانات إلا أن الطبيعة هناك أعلى وأشرف من هذه الطبيعة لأنها عقلية ليست حيوانية .

فمن أنكر قولنا وقال : من أين يكون في العالم الأعلى حيوان وسما ، وسائر الأشياء التي ذكرناها قلنا : إن العالم الأعلى هو الحى التام الذي فيه جميع الأشياء لأنه أبدع^(١) من المبدع الأول التام ففيه كل نفس وكل عقل وليس هناك فقر ولا حاجة ألبتة ، لأن الأشياء التي هناك كلها معطرة غنى وحياة كأنها حياة تغلي وتغور ، وجري حياة تلك الأشياء إنما تنبع من عين واحدة لا كأنها حرارة واحدة فقط أو ريح واحدة فقط ، بل كلها كيفية واحدة فيها كل كمية يوجد فيها كل طعم ، ونقول : إنك تجد في تلك الكمية الواحدة طعم الحلاوة والشرباب و سائر الأشياء ذوات الطعوم وقواها وسائر الأشياء الطيبة الروائح ، وجميع الألوان الواقعة تحت البصر ، وجميع الأشياء الواقعة تحت اللمس وجميع الأشياء الواقعة تحت السمع أي اللحن كلها وأصناف لا يفح ، وجميع الأشياء الواقعة تحت الحس ، وهذه كلها موجودة في كيفية واحدة مبسطة على ما وصفناه . لأن تلك الكيفية حيوانية عقلية تسع جميع الكيفيات التي وصفناه ، ولا يميّز عن شيء منها من غير أن يختلط بعضها ببعض وينفسد بعضها ببعض ، بل كلها فيها محفوظة كأن كل منها قائم على حدة .

وقال في الميمر العاشر من كتابه : إن كل صورة طبيعية في هذا العالم هي في ذلك العالم إلا أنها هناك بنوع أفضل وأعلى وذلك إنها لها متعلقة بالهيدولي

(١) هذا مناط الحواب أي المبدع الأول بسيط الحقيقة وفيه كل الأشياء بسحر أعلى وله الوحدة الحقة الحقيقية والعالم الأعلى منبعث عن ذاته بذاته ، فيه أيضاً كل الأشياء بسحر الطبيعة وله الوحدة الحقولكن طلية سرده .

وهي هناك بلا هيولى ، وكل صورة طبيعية فهي مستم للصورة التي هناك الشبيهة بها ، فهناك سماء وأرض وحيوان وهو احواء وقار ، فان كان هناك هذه الصور فلا محالة إن هناك نباتاً أيضاً .

فان قال قائل إن كان في العالم الأعلى نبات فكيف هي هناك ؟ وإن كان ثم ثار وأرض فكيف هما هناك ؟ فإنه لا يخلو من أن يكونا هناك إما حيّين وإما ميتين فان كانا ميتين مثل ما هاهنا فما الحاجة إليها هناك ، فان كانا حيّين فكيف يحييان هناك . قلنا : أما النبات فنحن نقول إنه هناك حتى أيضاً ، وذلك ^(١) إن في النبات كلمة فاعلة معمولة على حياة ، وإن كانت كلمة النبات الهيلواني حية فهو إذن لا محالة نفس ما أيضاً ، وأخرى أن تكون هذه الكلمة في النبات الذي في العالم الأعلى وهو النبات الأول إلا أنها فيه بنوع أعلى وأشرف لأن هذه الكلمة التي هي في هذا النبات إنما هي من تلك الكلمة إلا أن تلك الكلمة واحدة كلمة ^(٢) ، وجميع الكلمات النباتية التي هاهنا متعلقات . فأما كلمات النبات التي

(١) المراد بالكلمات في كلمات العلم الابدائي الفاعلة مفارقة كانت أو مقارفة يشمل مثل الصور النوعية ، وإطلاق الكلمات على الوجودات ليس بجزئى كتب المصنف قد مره ويوافق ما في الكتب الالهية وأحاديث الامة (ع) مثل إطلاق الكلمة على موسى (ع) ومثل قوله تعالى : قل لو كان البحر معداداً لكلمات ربي الاية ، ومثل نحن الكلمات التامات لان الكلمة هي الحربة ها في الضمير ، والوجودات هي الحربة ها في فبب اليوب ، والقوى الفاعلة هي الحربة عن القدرة الشاملة - س ده .

(٢) وكمال النفس في سياحة ديار الكلمات وسياحة جوارها ، والكلى وجود محيط بجميع جزياته الغير المتناهية والنفس محيطه بالكلى ، وأما الجزى فهو شرق و برق منه ولا كمال للنفس في معرفته ، ولا يكون كاسباً ولا مكتسباً وإنما يكون مرغوباً للنفس الهاجة بدخلية البدن ، فالنبات الجزى كفاكية جزية تستعنه بدخلية حرارة كبدك ولولاها لا تطلب ولا حياة له عليك ، فايك والتعلق بجميع ما يكون حنه بدخلية بدك وقواه ، ثم ان قوله إلا أنها جزية من الاستثناء من النعم بما يشبه المدح - س ده .

ما هنا فكثيرة إلا أنها جزئية ، فجميع نبات هذا العالم جزئي و هو من ذلك
النبات الكلي ، وكلما طلب الطالب من النبات و جده في ذلك النبات الكلي .
فإن كان هذا هكذا قلنا : إنه إن كان هذا النبات حياً فبالحرى أن يكون ذلك
النبات حياً أيضاً لأن ذلك النبات هو النبات الأول الحق فأما هذا النبات فانه نبات
ثان وثالث (١) لأنه منم لذلك النبات ، وإنما يحیی هذا النبات بما يفيض عليه ذلك
النبات من حياته . وأما الأرض التي هناك إن كانت حية أو ميتة فإنا سنعلم ذلك إن
نحن علمنا ماهذه الأرض لأنه منم لتلك . فنقول : إن لهذه الأرض حياةً ما وكلمة
فاعلة ، فإن كانت هذه الأرض الحسية التي هي منم حية فالحرى أن تكون تلك الأرض
العقلية حية وأن تكون هي الأرض الأولى ، وأن تكون هذه الأرض أَرْضاً ثانية لتلك
الأرض شبيهة بها ، والأشياء التي في العالم الأعلى كلها ضياء لأنها في الضوء الأعلى ، ولذلك كان
كل واحد منها يرى الأشياء (٢) كلها في ذات صاحبها لذلك كلها في كلها ، والكل
في الواحد منها والواحد منها هو الكل والنور الذي يمتدح عليها لانهاية لمفذلك صار كل
واحد واحد منها عظيماً أنتهت عباراته النورية وكلماته الشريفة بنقل عبدالمسيح
بن عبد الله الحمصي ، واصلاح يعقوب بن إسحاق الكندي ، وفيها تصريحات واضحة
بوجوه المثل الأفلاطونية ، وإن للأشياء الكونية صورة نورية عقلية في عالم العقل
وإياها يتلقى الإنسان حين إدراكه للمعقولات الكلية ، وإن كان إدراكه لها لأجل
تعلقه بالبدن والكدورات والظلمات إدراكاً ناقصاً كإدراك البصر شيئاً بعيداً في هؤلاء
مفتر مفترم ، ولذلك السبب يرى الانسان الأمور العقلية التي هي إنشآت محضة

(١) إن هذا النبات الذي في عالم المثال المقداري - سره .

(٢) وظنير بوجه علمنا القول الماعدة وقلوبه أرباب العلم والبرهان فان عقائهم
واحدة ونبتمهم واحدة بل عقائهم جميع الكل من آدم (ع) الى الخاتم (س) واحدة .
منه جاتنهاى شيران خدات

والمؤمن مرآة المؤمن فبى كل من هؤلاء ذاته في ذات صاحبه وكذا لأشياء به - سره .

متشخصة بذواتها وأنوار صرفة واضحة بأنفسها مبهمة كلية محتملة الصدق عنده على كثيرين كروية شيع يراه من بعيد فيجوز كونه إنساناً أو فرساً أو شجراً ، إلا أن هاهنا من جهة تبين الوضع لذلك الشيع لم يجوز إلا كونه واحداً من المختلفات أيها كان ، وهناك يحتمل عنده كون المدرك العقلي كثيرة بالعدد صادقاً عليها لعدم الوضع . وبالجمله مناط الكلية والمعموم ضعف الوجود ووهنه وكون الشيء شيعي الوجود ، سواء كان بحسب ذاته وماهيته أو بحسب قلة تحمله عند المدرك بعد أن لا يكون مادياً محسوساً وذلك لكمال القوة المدركة وقصورها عن إدراك الأمور الوجودية التورية ، والمعقولات الشمعانية بلا حجاب وامترأ غشاوة وهما لأجل التعلق بعالم الهولي والظلمات .

احمال فيه اكمال قد ورد في كلام القدماء وشيعتهم الحكم بوجود عالم عقلي مثالي يحدو وحده العالم الحسي في جميع أنواعه الجوهرية والمرضية .

فمنهم من حمله على العالم المثالي الشيعي المقدري .

ومنهم من قال : إنه إشارة إلى الصور التي في علم الله القائمة بذاته تعالى كما اشتهر عن المشائين ، وإن قيام الصور بنفسها على ما نقل عن القدماء عبارة عن قيامها بذات باريها عز اسمه الذي هو أقرب إليها وأقوم في تحللها عن نفسها لأن نسبتها إلى ذاتها بالإمكان ونسبتها إلى قيوماً بالوجوب .

ومنهم من قال : إنه إشارة إلى رب النوع وصاحب الطلسم فإن لكل نوع جرم وطلسم برزخي عقلا يقومه ونوراً يدهره ، وليس كليتها كما وقع في كلامهم باعتبار صدقها على كثيرين فإنها غير صادقة على جزئيات الأجرام وأشخاص البرازخ لكونها مفارقات نورية وعقولا قادمة وإنما كليتها باعتبار استواء نسبة فيها إلى جميع أشخاص طلسمها النوعي .

ومنهم من ذهب إلى أنه إشارة إلى هذه الصور الهولانية في هذا العالم باعتبار حضورها وظهورها عند المبدء الأول، ومثولها بين يديه وعدم خفائها وغيوبتها بذواتها من علمه إذ هي بهذا الاعتبار كأنها مجردة من المواد والأزمنة، والهيئات الحسية، والغشاوات العامية لعدم كونها حجاباً عن شهودها ووجودها لدى الباري فهي بذواتها معقولة له تعالى كسائر الكليات والمجردات متمثلة بين يديه.

أقول: (١) والأظهر أن أو لك الأكابر من الحكماء والأعظم من الأولياء المتجردين عن غشاوة الطبيعة الواصلين إلى غايات الخليفة حكماً بأن الصور المعقولة من الأشياء مجردة قائمة بذواتها، وإياها يتلقى العفلاء والعرفاء في معقولاتهم ومعارفهم إذ لها وجود (٢) لامحالة، فهي إما قائمة بذواتها أو حالة في

(١) انما لم يتعرض في هذا الاجمال بعد التفصيل لتأويل الشيخ للمثل لناية جده عند المصنف قدس سره ولأما ذكره بعض التأخرين لأنه كما مر أن أراد النامية السطوة رجع إلى تأويل الشيخ فكان مثله في العنوان أراد الكلي العقلي رجع إلى ما ذكره المصنف قدس سره هنا في السال- سره.

(٢) وهذه جهة أخرى أقامها المصنف رد على وجود المثل العقلي غير الصحيح الثلاث التي أقامها في أول الفصل ثلثاً من صاحب الاشراف، وخلصتها من الصور المعقولة الكلية التي يدركها الانسان موجودة بالضرورة، ولا يخلو ما أن تكون قائمة بذاتها أو بنيرها، وعلى الثاني اما أن تقوم بجزء من منا أو بنفوسنا أو بجوهر مجرد خارج من ذواتنا، وجميع الشقوق باطلة الا الاول منها فهي قائمة بذواتها، وحيث كانت موجودة في ذواتها فهي متشخصة خارجاً، واذ تصدق عليها حدود الانواع البادية فكل واحد منها لمجرد من نوع تصدق عليه ماهيته هذا.

وفي ان هناك حقاً آخر غير الشقوق الاربعة المذكورة وهو أن تكون هذه الصور الكلية موجوداً مجرداً واحداً قائماً بذاته، ويكون الاختلاف والكثرة ناشئاً من ناحية ادراكنا لامن ناحية المدرك، وذلك بأن ندرك جزئيات الانواع البادية ويحصل لنا بسببه استعداد الاتصال بجوهر عقلي في جميع الكليات الوجودية التي في عالم البادية فتدركه بلم حضورى لكن مع اختلاف ما في الادراك من جهة اختلاف الاستعدادات العاصلة من ادراك الجزئيات البادية المختلفة نظير انتزاع المفاهيم المتعلقة من ذات الواجب بل ذكره على وحدتها العلة في

محل إدراكى متاً ، والثاني باطل وإلا لما غاب عن محله الذي هو النفس ولا سيما إذا كانت من النفوس المشرفة الزكية ولا كيفية حلولها فيه .

فإن قيل : إنها حين غيبوبتها عن النفس ليست قائمة بها موجودة فيها بل يكون قيامها دائماً بجوهر عقلي مفارق وهو خزانة المعقولات ، فيدركها حين اتصالها به وتوجهها إليه واستحقاقها لفيضان تلك الصور منه عليها .

قلنا : مع الإغماض عما مر ^(١) من مفاسد ارتسام صور الحقائق في النفس يلزم انتفاش جوهر عقلي بصور الحقائق ، والأنواع المتكررة المتساقطة الوجود في مرتبة واحدة على سبيل الإبداع ، وذلك باطل لأن انتفاش المبادئ العقلية بصور ماتحتها لا يجوز أن يستفاد مما تحتها وإلا لزم انفعال العالي عن السافل واستكمالها به ، والقدماء أشد مبالغة في استحالة هذا من المشائون اتباع المعلم الأول ، فبقي أن يفيض عليها مما فوقها وذلك يؤدي إلى صدور الكثير عن الواحد الحق المحض

ثم لما تمعالي بعد الكمال وبعض الوجود غير أنا نجد فيها ندلاً لصفة وجودية كمالية نسبيها علماً مثلاً نرجع إليه تعالى فنجد مضمناً فنتر عاقته ، ثم نجد فيها عندنا الكمال الذي هو القدرة ونستد بذلك استمداداً جديداً فنعود إليه تعالى فنترع منه مفهوم القدرة وهكذا في الحياة والسمع والبصر وغير ذلك ، فنحصل من ذلك اختلاف مفاهيم الصفات مع كون الذات المتعالية بعد الكمال التي لا يميز لها صفة كمالية من أخرى وإنما نشأ الاختلاف من ناحية اختلاف إدراكنا لاختلاف الاستمدادات المكتسبة فليجبر مثل ذلك في إدراكنا الصور النوعية المختلفة من الإنسان والفرس والتم وغير ذلك بالاتصال بالعالم العقلي المجرد ، ولا يوجب هذا الاتراخ كون المفهوم المنتزع مادية للنتزع منه حتى يلزم اجتماع ماهيات متباعدة في واحد حقيقي بل إنما تنشأ الماهية من نسبة هذا المدرك الوجود في ظرف الإدراك إلى الفرد المادي الخارجى ومشاهدة أنها خالية عن آثار الأفراد فتصير على هذه النسبة مفاهيم لا ترتب عليها آثار الخارج أى ماهية متساوية النسبة إلى الوجود والعدم ثم تحصل بعنوان الذاتية على الأفراد المادية فتصير ماهيات نوعية أو جنسية جوهرية أو عرضية - ط م د .

(١) في بعض الوجودات النفس من كون صورة واحدة جوهرية وعرضية بل جوهرية وكيفية أو كمالاً وكيفية إلى غير ذلك من الفاسد وبالعجلة مفاسد الارتسام في النفس يلزم على الارتسام في النفس ر ه .

أو حصول صور الأشياء في ذاته تعالى علواً كبيراً ، وجميع (١) هذه الأمور مستفح عند حكماء الإشراف .

وأيضاً يجب على ذلك التقدير أن لا يغيب عن النفس حين إدراكها لذواتها والتفطن لحقائقها محلها وكيفية حلولها فيه ، فإن العلم ليس بالأعدم النقية عن الذات المجردة ومحل الأمور الغير الغائبة غير غائب اتفاقاً بل ضرورة ، وكذا كيفية حلولها في محلها التي هي نحو وجودها فرضاً . فظهر وجود أمور كلية قائمة بذواتها لاني محل متعلقة على جزئياتها المادية وكلياتها إذا أخذت لا بشرط التجرد واللاتجرد وإذا جرد الجزئيات عن المواد وقيودها الشخصية وصفاتها الكونية الحسية ، وبالحقيقة اشتراكها كاشتراك الصور (٢) القائمة بالعقل وكلياتها ككلياتها بالاستلزام شيء من المفاسد وما ذكر في الكتب لامتناع وجود الكلي بما هو كلي في الخارج ، فجميع ذلك يمينه قائم في امتناع وجوده في العقل أيضاً .

(١) أقول : لا ظنوني في وجود هذه الأمور بين قيام هذه الصور البشكافة بجوهر عظمي وبين قيامها بذواتها التي يقول به المصنف قدس سره فانه أيضاً يؤدي الى صدور الكثير من الواحد البعض ان كان صدورهما من جهة واحدة هي بعض ذاته البسيطة أو الى حصول صور هذه الاشياء في ذاته ، وإن تسك بالجهات المدينة التي في القول الطولية من جهات الاشراف والشاهدات ، وجهات المثل والقل والقيروالعجب لكل بالنسبة الى الاخر تتسك من أيضاً بها . والجواب ان تلك الصور علوم تلك البادئ فهي متكافئة مع الجهات التي هي الاشراف والشهودات وغيرها ، والجهات الفاعلية لا بد أن تكون متقدمة فاذن لا تكون جهات مكثرة لصور في ذاتها .

وان قيل : ان تلك الصور مرتبة فيها بترتيب سببي ومعيني كما يقول المشاؤون لا يسلمه الاشرافيون لتكاثر كثير من الصور كما أشار اليه المصنف قدس سره ان صور الحقائق و الأنواع متكافئة الوجود - سره .

(٢) اي اشتراك الصور القائمة بذواتها عند المصنف قدس سره كاشتراك هذه الصور القائمة بالعقل عندهم . لأن هناك طائفتين من الصور نظير ما يقول بعض أهل الكلام الفارق بين الحصول في العقل والقيام به كعلم - سره .

قد ذكر الشيخ في الآيات الشفاء لابطال وجود الممثل
عدة وفك: والتعليمات هذا القول : إنه إذا كان في التعليمات تعليمي
 مفارق للتعليمي المحسوس فإما أن لا يكون في المحسوس تعليمي ألتة أو يكون
 فإن لم يكن في المحسوس تعليمي وجب أن لا يكون مربع ولا مدور محسوس ، وإذا
 لم يكن شيء من هذا محسوساً فكيف السبيل إلى اثبات وجودها بل إلى مبدء
 تحيّلها، فإن مبدءاً تحيّلها كذلك من الوجود المحسوس حتى لو توهمنا واحداً لم يحس
 شيئاً منها الحكمنا ^(١) إنه لا يتخيّل بل لا يعقل شيئاً منها. على أن ^(٢) اثبتنا وجود كثير
 منها في المحسوس ، وإن كانت طبيعة التعليمات قد توجد أيضاً في المحسوسات
 فيكون لتلك الطبيعة بذاتها اعتبار فيكون ذاتها إما مطابقة بالحد والمعنى للمفارق
 أو مباينة له ، فإن كانت مفارقة له فيكون التعليمات المحقولة أموراً غير التي
 تحيّلها أو تتعلّقها ونحتاج في اثباتها إلى دليل مستأنف ثم نشغل بالنظر في حال
 مفارقتها ، ولا يكون ما عطلو عليه من الإخلال إلى الاستثناء عن اثباتها والاشتغال
 بتقديم الشغل في بيان مفارقتها عملاً يستأنف إليه وإن كانت مطابقة مشاركة له
 في الحد فلا يخلو إما أن يكون هذه التي في المحسوسات إنما صارت فيها لطبيعتها
 وحدها فكيف يفارق ما بعدها ؟ وإما أن يكون ذلك أمراً يعرض لها بسبب من الأسباب
 وتكون هي معروضة لذلك وحدودها غير مانعة عن لحوق ذلك إياها فيكون من
 شأن تلك المفارقات أن تصير مادية ، ومن شأن هذه المادية أن يفارق وهذا هو خلاف
 ما عقدهم وبنوا عليه أصل وأبهم . وأيضاً فإن هذه المادية التي مع العوارض إما
 أن تحتاج إلى مفارقات غيرها لطوائمها فيحتاج المفارقات أيضاً إلى أخرى ، وإن كانت

(١) كما قيل : إن من قد صدّق على سره .

(٢) فإنا إذا فرضنا خطأ مستقيماً مسدوداً وأثبتنا أحد طرفيه واددنا الطرف الآخر

حتى عاد إلى موضعه الأول فلا محالة يحصل هنا دائرة حقيقية ، وأثبتوا كثيراً من الاشكال
 بالدائرة سره .

هذه إنما يحتاج إلى المفارقات لما عرّض لها حتى لو لا ذلك العارض لكانت لا تحتاج إلى المفارقات ألبتة ، ولما كان ^(١) يجب أن يكون للمفارقات وجود فيكون العارض للشيء يوجب وجود أمر أقدم منه وقضى عنه ، ويجعل المفارقات محتاجة إليها حتى يجب لها وجود ، فإن لم يكن الأمر كذلك لكان وجود المفارقات يوجب وجودها مع هذا العارض فلم يوجب العارض في غيرها ولا يوجب في أنفسها والطبيعة متفقة وإن كانت غير محتاجة إلى المفارقات فلا يكون المفارقات مسبلاً لها بوجه من الوجوه ولا مبادئ أولى ، ويلزم أن يكون هذه المفارقات نافية فإن هذا المقارن يلحقه من القوى والأفاعيل ما لا يوجد للمفارق ، وكم الفرق ^(٢) بين شكل إنساني صافح وبين شكل إنساني حي فاعل انتهى كلامه بالمأخذ .

أقول : وعلامة حجة الأولى أن الحقيقة الواحدة التي هي ذات حد واحد وما هو واحد لا يختلف أفرادها في التجرد والنسب والبناء والحاجة إلى المادّة والمقولة والخصوصية ، ولا شك إن كلامه إنما يكون تاماً في المتوائمة من العاهيات دون المشككة .

(١) وذلك لأن المروض أن المقارنات والمفارقات طبائعا متفقة فكما لو لا العارض لكان للمقارنات وجود فكذلك لو لاها لكان للمفارقات وجود لأن احتياج تلك إلى الوجود إلى العارض احتياج هذه ، أو المراد أن يكون المروض مستمداً لوجوب تحقق الطة والعال أنه يجب تحققها في الرتبة المتقدمة يعني في مرتبة قبل مرتبة ذات المروض إذا لمول بدائه محتاج إلى الطة .

(٢) أقول : الأمر بالعكس فكم من فرق بين ملعة إنسانية موجودة بوجود جبروتي بل لا هو إلى علم وعالم ومعلوم وبين ملعة إنسانية موجودة بوجود طبيعي وقس عليه . ثم كم من فرق بين جهات فاعلية للأنواع هي مثل الوجوب والإمكان والملعية وغيرها مفردة أو مشفوعة بالأوضاع كما قالوا في النقل والنالدين جهات فاعلية هي أمثلة الأنواع بنوعياتهم وأكل ، فالعاهيات تحفظ هناك بوجود يليق بهالم الجمع لا بملعي محض مغاير حتى تكون كأشكال سانحة .

وأيناً (١) يتوقف على أن الذات أو الذاتي بما هي ذات أو ذاتي لا يتفاوت في حقيقتها وماهياتها ، وقد مر حال ذلك كيف وهو أول المسألة في هذا المقام وبناء البحوث عليه ، وكثير من قواعد المتقدمين مبنية على تجويز كون حقيقة واحدة بنفس ذاتها كاملة غنية وناقصة فقيرة لأبجمل جاعل يتخلل بين ذاتها وقررها أو غنائها بل المعنى منها يكون غنياً لذاته والفقير فقيراً لذاته ، فمن جعل ذات الفقير جعلها بنفس ذلك الجعل فقيراً لأبجمل مستأنف ، فالفقير عنها فقير بذاته محتاج بنفسه إلى جاعل لأجل كونه فقيراً ومحتاجاً أي من جهة حمل هذا المعنى عليه . وتفاوت حُجَّتِهِ الثانية إن أفراد حقيقة واحدة لا يكون بعضها سبباً وبعضها مسبباً لذاتها وإن المعلوم إذا كان لذاته معلولاً لفرد آخر من نوعه يلزم أن يكون ذلك الآخر أيضاً معلولاً لفرد آخر وهكذا يعود الكلام إلى أن ينتهي إلى الدور أو التسلسل المستحيلين وهذا أيضاً يبتني على استحالة كون الطبيعة المتفككة متفاوتة في التقدم والتأخر والأولية وعدمها والفنى والافتقار .

واعلم أن المنقول عن أفلطون وحكماء الفرس والفدما من اليونانيين القول بمفارقة النوهيات وتجرد الصور الجوهرية لحقائق الأجسام الطبيعية وأما التعليمات فإنها عندهم ماديات في وجودها ألينة وإن فارقت المادة في الحد ، فليس يجوز عندهم وجود بُعد قائم لأي مادة ، وبرهانه على ما سيجيء إنه لو كان (٢) مجزئاً لكان أما

(١) الفرق بينه وبين ما قبله أن في ما قبله يدفع العجة بعدم تماميتها في الشكك الذي يقول به الكل إذا الكل متفككة على أن الكلي إما متواط أو مشكك أي يقع فيه التفاوت وإن لم يقع به التفاوت كما مر ، وهنا يدفع بالشكك الذي يقول به الإشرافية أي الذات واللأني يكون مافيه التفاوت ومافيه التفاوت ، وبعبارة أوضح يتم العجة لو كان للطبيعة مثل البياض درجة واحدة متواطئة في أدراده ، وأما إذا كان مثل بياض الحاج والذين فلا يتم - مبرر .

(٢) فيه أولاً أن التامى واللاتامى من خواص الكم وعلنا قد فرض تجرد التالي كتجرد القول لأن الكلام في المفارقات التي في عالم المثل الوجودية ، الآن يقال : إنه وإن فرض مجرداً إلا أنه كم وبعدم مجرد فلهذا ذاته بديهي أن يصف بالتامى واللاتامى ، وإن لم يصح وصفه .

متناهيًا أو غير متناه ، والثاني بلل لما سيأتي من بيان استحالة عدم تنامي الكميات القارة (١) وغير القارة ، لالما في الشفاء من أن عدم تناميه عند التجرد إما لأنه مجرد طبيعة فيلزم أن يكون كل بعد غير متناه وإن لحقه لتجرده عن المادة كانت المادة مفهدة الحمر والقورة وكلا الوجهين محال لما علمت من عدم جريانه فيما يتفاوت كمالاتا وتقصا ، والكميات من هذا القبيل. والأول أيضاً مستحيل لأن انحصار البعد حين تجرده في حد محدود وشكل مقدر لا يكون إلا لانفعال عرض له من مغارج طبيعته ، والانفعال كما ستعلم من عوارض العادة بالذات فيكون غير مفارق وقد فرضناه مفارقاً هذا خلفه والحجتان المذكورتان وإن أوردتهما الشيخ على القائلين بمفارقة التعليمات لكنهما بعينهما جاريتان من قبله في ابطال الصور المفارقة ، وأردتان بحسب أسلوبه على هذا المذهب ، ولذلك نقلناهما وأجبنا عنهما بما يوافق رأي القائلين بالمثل الأفلاطونية والصور المفارقة .

ثم بما بالذات من حيث التجرد . وثانياته لو تم هذا الدليل لدل على امتناع وجود بعد شعبي في عالم المثال أيضاً بل التام واللاتامى أليق به كالأا يعنى ، مع أن الا شرافيين قائلون بوجود بعد عالم لا في مادة في عالم المثال التجرد تجرداً برزخياً ، وقائلون بعدم تنامي الموجودات المثالية الشعبية ، ولا يجري فيها بيان استحالة لاتامى الكميات لعدم كونها من المتحركات وذوات الاوضاع ، ولا ترتيب على و مطولى بينها على أنها غير متناهية هداً لأنه فيها بعد متصل واحد غير متناه مساحة . وفي حكمة الاشراف وشرحها أن الاشباح المجردة أى الموجودة في عالم المثال يتصور فيها اللانهاية لا كمياً أى كاللانهاية التى يمنحها البرهان اذ لا يمكن منها أى من تلك الاشباح التى هى الصور الحلقة ابتلاف بعد واحد لا يتناهى ممتد لأن تلك الاشباح وان كانت غير متناهية لكن لا ترتب لها ولا تركب بعد غير متناه منها انتهى - سره .

(١) فيه ان هذا خلاف مقاله القوم ومقاله ونقشه في مواضع اخرى : من أنه لا يقدم على الزمان عدم سابق الا البارى تعالى وكلماته التامات اللهم الا أن يكون مراده التجرد الذاتى وان كل جزء من الزمان معطوف بالضمين السابق واللاحق ، وان كل فيض تعالى وجوده غير متقطع - سره .

تلقوا استنارية: لعلك إن كنت أهلاً لتلقي الأسرار الإلهية والمعارف الحقة لتيقنت وتحققت إن كل قوة وكمال وهياة وجمال توجد في هذا العالم الأدنى فإنها بالحقيقة ظلال وتمثالات لما في العالم الأعلى إنما تنزلت وتكثرت وتجزمت بعد ما كانت تقيّة صافية ، مقدسة عن النقص والشين ، مجردة عن الكدورة والرين ، متعالية عن الآفة والقصور والخلل والعتور والهلاك والذثور ، بل جميع صور الكائنات وذوات المبدعات آثار وأنوار للوجود الحقيقي والسرر الفيومي وهو منبع الجمال المطلق والجلال الأتم الأليق الذي صور المعالم حق ، حس الوجودات الروحانية والجسمانية قطرة بالنسبة إلى بحر ذلك الجمال ، وذرة بالقياس إلى شمس تلك العظمة والجلال ، ولولا أنواره وأضوائه في صور الموجودات الظاهرية لم يكن الوصول إلى نور الأنوار الذي هو الوجود المطلق الإلهي ، فإن النفس عند اقتدائها بالمحبوب المجازي الذي هو سر وجهه (١) حقيقى تتوجه إلى المحبوب الحقيقي المطلق الذي هو السعد لكل شيء ، والملجأ لكل حي يتولى جناحه الكريم منبع الأنوار ومعدن الآثار فيحصل لها الوصول إلى الحضرة الإلهية ، ويتنور باطنها بنوره فتدرك الأمور الكلية والقور المفارقة العقلية لسيرورتها حيثئذ عقلاً مدركاً بالكمالات ألا ترى إن آثار أنواره التي ظهرت في عالم الملك ، وتنزلت عن مراتبها الروحانية العقلية ، ولاحت في صور الجزئيات ، واتسمت بالحسن واللطافة والتأنيع والدلال مع أنها ضلعت بصحبة الظلمة الجسمية ، وتكثفت بالكثافة المادية بعد تلك الصفاتها وتجردتها كيف تدهش العقول وتحير الأبواب وأصحابها ، وتوقع في الذنن والمعن

(١) ولاسيما المحبوب المجازي الذي هو الإنسان الكامل المكن ورائه الوجه الذي هو حقيقى هو عذبة رؤية المطهر إلا فانياً في الظاهر ، فكأنما خبر ولا مدح ، وقد قيل (من) اخترت من دياركم ثلاثاً الحديث أو ما ذكر من التوجه إلى المحبوب العظمى أو هو حقيقة وأما في الظاهر وجوب استشاره فهو متوجه إلى الصورة ، ويستر من يرى ، فليس الماء فصلان أن يرى الشمس خاصة ولا خبر له عن الماء - سره .

ظلاً بها ، فما ظنك في الجمال المطلق الذاتي ، والنور الساطع الإلهي الذي في غيبة
 المظلمة ونهاية الكبرياء والكمال المدحش للمعقول والقلوب من وراء سبعين ألف حجاب نوراني
 نوراني وظلماني ، كما روي عن رسول الله ﷺ : **« إن الله سبعين ألف حجاب من نور (١) »**
 وظلمة لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه . وتفتن
 عما قاله ﷺ **« إن هذه النار من نار جهنم غسلت بسبعين ماء ثم انزلت ، وقس (٢) »**
 النور عليها في استنارتها واحتجابها إذ لولاه لما كان للعالم وجود ولا ذوق ولا شهوة
 لاحتراقه واضمحلاله من سطوعه ، فكما أن حرارة هذه النار الجسمانية التابعة
 لصورتها النوعية شرر من نار قهر الله المعنوية بعد تنزلها في مراتب كثيرة كتنازلها
 في مرتبة النفس بصورة الغضب إذ ربما يؤثر شدة الغضب في إحراق الأخلاط مع رطوبتها
 ما لا يؤثر النار في الحطب مع سورة اللهب ، ومن هذا يعلم أن كل مسخن لا يجب
 أن يكون حاراً ، فكذلك الأنوار المحسوسة تنقسم النيران والكواكب أظلال وأشباح
 لأنوار لطف الله المعنوية ، وآثار لأضواء ملكوته وأشعة جماله بعد حبوطها في منازل
 أمره وخلقه .

إيقاظ عظمى : لا يخطئ على من تنور قلبه واستضاء عقله بعد التأمل فيما مر
 من القواعد والاسول إن الغرض الأقصى في وجود العشق في
 جيلة النفوس ومحبتها لشمائل الأبدان ومعاسن الأجسام واستحسانها زينة المواه
 والأجرام إنما هو تنبيه لها من نوم الغفلة ورقدة الجهالة ، ورياضة لها من تخريج
 الأمور الجسمانية والأصنام الهيولانية إلى المعاسن الروحانية والفضائل العقلانية

(١) العجب النورية هي المفارقات العقلية والنفسية ، والعجب الظلمانية هي المفارقات
 الجسمية ، والنكتة للمدق ذكرتها في موضع آخر من هذه .

(٢) ولهم مقال الولي :

ما كنت أيسر سورت چون بود

نار تو ایست نورت چون بود

والأنوار الإلهية ، ودلالة على معرفة جواهرها وشرف عنصرها وسعاسن عالمها وصلاحي معادها ، وذلك لأن جميع المحاسن والفضائل وكل الزينة والمشتبهات للمرفوب فيها اللواتي ترى على ظواهر الأجران وجنود الأبدان إنما هي أصباغ وتقوش ورسوم صوّرتها أرباباً أنواعها ، وملائكة تدابيرها في المواد الأسطقات ، قد زينت بها كيما نظرت النفوس إليها حنت إليها ، وتشوّفت نحوها ، وفسدت لطلبها بالنظر إليها والتأمل لها ، واستنبطت خالصها المجرد عن مشوشها المحسوس ، وتمرّفت لطلبها المصفى عن قشرها المكدر بانتزاعها الكلّيات من الجزئيات وتغطينها بالعقليات من الحسيات ، ورفضها الدنيا لأجل الآخرة كل ذلك كيما يتصور تلك الرسوم والمحاسن في ذاتها واتصلت بها وتمثلت لديها ، حتى إذا غابت تلك الأشخاص الجرحانية عن مشاهدة الحواس بقيت تلك المصور المعشوقة المحبوبة مشاهدة لها مسورة فيها ، لها صورة روحانية تقيّة صافية باقية معها معشوقاتها ، متصلة بها اتصالاً معنوياً لا يضاف فراقها ولا تنبيهها ، فيستغنى حينئذ بالعيان عن الخبر والبيان ، ويزهّد عن ملاقات الألوان ، ويتخلّص من الرق والحدّثان ، والدليل على صحة ما قلناه معرفة من عشق يوماً لشخص من الأشخاص ثم تسلى عنه أو فقد مدّة ، ثم إنه وجدّه من بعد ذلك وقد نفهر هو عتاً كان عهد عليه من الحُسن والجمال ، وتلك الزينة والمحاسن التي كان يراها على ظاهر جسمه وسطوح بدنه ، فإنه متى رجع من ذلك فطّر إلى تلك الرسوم والصور التي هي باقية في نفسه منذ العهد القديم (١) وجدّها بحالها لم يتغير ولم يتبدل ، وراها برمتها فشاهدّها في ذاتها حينئذ ما كانت تراها من قبل لم تتبدّل ولم يفسد بل باقية ببقاء حلتها الجاملة ودوام فاعلها القائم وربّ صنمها الدائم وحينئذ يجد من نفسها وفي جوهرها ما كانت تطلب قبل ذلك خارجاً عنها ، فعند ذلك

(١) هذا حال الجرمي العيالي فما ظنك بمن كل تعلقه أو حله بالكلّي ، وهتة أرفع من التعلق بالهزليات الدائرة فاته أين التجرد العنّي من التجرد العيالي ، وأين الديمومة العنّية من الديمومة العيالية . . .

يرفضه ويعلم ويقرر بأن تلك الصور الحسان والشماثل والعضائل التي كانت تراها على ذلك الشخص ليست محبوسة فيه ثابتة له محصورة عنده بل مرسومة في جوهرها متصورة في ذاتها باقية ثابتة على حالها وحدثت تغيير وإنما ذلك الشخص كان دليلاً عليها كغيره من الأشخاص المنعمة التي تكون دلائل على الأنوار العقلية ومظاهر للمعاني النورية ، فإذا فكر العاقل اللبيب فيما وصفناه استيقظت نفسه من نوم غفلتها ، واستقلت بذاتها وفازت بجوهرها واستغنت عن غيرها واستراحت عند ذلك من تعبها وعنائها ومقاساتها محبة غيرها ، وتحلست من الشقاوة ، التي تعرض لعاشقي الأجسام ومحبي الأجرام من الأبدان الإنسانية ، والدرهم والدنانير واليواقيت والدرر والضياء والعقار والبساتين والأشجار والثمار وغيرها من الدائرات البائيات ، وقد قال الله تعالى : « والباقيات الصالحات خيرٌ عند ربك ثواباً وخير أَمْلاً » ، فإذا انتبهت النفس من نوم الغفلة ، واستيقظت من رقد الجهالة ، وقطعت عين بصيرتها ، وهادنت عالمها وعرفت مبادئها ومعادها لتيقنت إن المستلذات الجسمية والمحاسن المادية كلها كمكوس الفئائل العقلية ، وخيالات الأنوار الروحانية ليست لها حقيقة متأصلة وذات مستقلة بل كمراب بقيمة يحسبه الظمان ماء حتى إذا جاءه لم يجد به شيئاً ووجد الله عنده فوقاً .

تطوير حمانى : إن الباري جل ثناؤه بمقتضى رحمته ولطفه جعل الأمور الجسمانية المحسوسة كلها مثالات دالات على الأمور الروحانية العقلية ، وجعل طريق الحواس درجاً ومرافق يرتقى بها إلى معرفة الأمور العقلية التي هي الغرض الأقصى في وقوع النفس في دار المحسوسات وطلوعها من أفق الماديات ، وكما إن المحسوسات فقراء الذوات إلى العقليات لكونها رشحات لأنوارها وأطلالاً لأضوائها ، فكذلك معرفة الجسمانيات المحسوسة هي فقر النفس وشدة حاجتها ، ومعرفة الأمور العقلية هي غنائها ونعيمها ، وذلك ^(١) إن النفس

(١) وأيضاً لا رفاة ولا بقاء بخلاف العقليات فاباها ثابتة بلا تغيير وتبدل مانها كمنى صور

في معرفة الأمور الجسمانية محتاجة إلى الجسد وآلاته ليدرك بتوسطها الجسمانيات
وأما إدراكها للأمور الروحانية فيكفيها ذاتها وجوهرها بعد ما يأخذها من طرق
الحواس بتوسط الجسد ، فإذا حصل لها ذلك وصارت عقلا وعاقلا بالفعل فقد استغنت
عن الحواس وعن التعلق بالجسد ، فاجتهد يا حبيبي في طلب الفنى الأبدى بتوسط
هذا الهيكل وآلاته مادام يمكنك قبل فناء المدة وتصرف العمر ، وفساد الهيكل وبطلان
وجوده ، واحذر كل الحذر أن تبقى نفسك فقيرة محتاجة إلى هيكل لتتعم به وتكمل
فتكون مقتر يقول : يا ليتنا نرد فنعمل صالحاً غير الذي كنا نعمل أو تبقى في البرزخ إلى
يوم يبعثون يومئذ لهم أن يشعروا بأنهم يبعثون مادام هي ساهية لاهية غافلة مقبلة على
الشهوات والزينة الطبيعية ، والغرور بالأمانى في هذه الحياة الحسية المذمومة التي ذمها
رب الأرباب في مواضع كثيرة من كتابه العزيز ، ثم ذم الذين لا يعرفون هذه الأمور
المعقولة وأرباب الأصنام وأصحاب البرازخ العلوية والسفلية ، ولم يرتقوا نظرهم
من الأمور المحسوسة ، ولم يعرفوا الآيات حسب قولهم : **رضوا بالحياة الدنيا واطمأننوا**
بها ، والذين هم عن آياتنا غافلون ، ، **يعنى عن أمور الآخرة ودار النعيم التي**
ترتقى إليها نفوس الأخيار بعد مفارقتنا الأبدان كما ذكر في القرآن المجيد :
« إليه يصعد الكلم الطيب » يعنى روح المؤمن والعمل الصالح يرفعه يعنى معارف
العقلية ترغبه فيها وترقيه إلى هناك .

الفرحلة الخامسة

في الوحدة والكثرة ولواحقهما من الهووية^(١) وأقسامها والغيرية وأصناف
التقابل المعروفة .

✽ العالم وكامل محفوظ في فروعه ما تثيرها كثير صور بدن الانسان الصغير ومحفوظية
أصلها ومضاه كمحفوظية هوية ذلك الانسان ، فاداصل ذلك الثابت المحفوظ الدائم صورة
للعمر والنفس مادة له والبلادة مائة في الصورة اتصفت بحفة من الفنى والدوام والثبات سره .
(١) المراد بالهووية مطلق الاتحاد وبأقسامها العبد والنجانس وجوه أو المراد ✽

فصل (١)

في الواحد والكثير

اعلم أن الوحدة رفيق الوجود يدور معه حيثما دلر إنهما متساويان في الصدق على الأشياء ، فكل ما يقال عليه إنه موجود يقال عليه إنه واحد ، ويوافقه أيضاً في القوة والمصف ، فكل ما وجوده أقوى كانت وحدانيته أتم بل هما متوافقان في أكثر الأحكام والأحوال ولذلك ربما ظن أن المفهوم من كل منهما واحد وليس كذلك بل هما واحد بحسب الذات لا بحسب المفهوم ، فبالعري أن تتكلم في الوحدة وأحوالها المختلفة مثل الهووية والتجانس والتماثل والتوافق والتساوي والتشابه ، وتتكلم في مقابلتها من الكثرة وأحكامها من الفيرية (١) ، والخلاف بل الكلام في الجانب المقابل للوحدة أكثر تشابه الوحدة وتفنن الكثرة وتشقبقها. فنقول : إن للوحدة كما أشرناه أسوة بالوجود في أكثر الأحكام .

فمنها إنه لا يمكن تعريفها كسائر الأمور المساوية للوجود في العموم إلا مع الدور أو تعريف الشيء بنفسه ، فقد قيل : الواحد هو الذي لا ينقسم من الجهة التي يقال إنه واحد وهذا يشمل على تعريف الشيء بنفسه ، وعلى الدور أيضاً لأن الانقسام المأخوذ فيه معناه معنى الكثرة . ويقال في تعريف الكثرة : إنها المجتمعة من الوحدات ، وهذا أيضاً تعريف للكثرة بالاجتماع الذي هو نفس مفهوم الكثرة ، وهو

بـالهووية، لعل وبأقسامها العمل بالذات والعمل بالمرض ، لا العمل بالذات الأولي ، والعمل الشامع والمواطاة والاشتقاق إذ لا يبحث عنها بتحقيقها ولكل من الاحتمالين مرجع أما مرجع الأول فذكر التجانس وأشباحه فيما بعد بالتفصيل ، وعدم ذكر أقسام العمل بالتفصيل ومقابلتها للفيرية . وأما مرجع الثاني فعمل التجانس وهو حقيقياً للهووية في قوله وأحوالها المختلفة مثل الهووية والتجانس - سره .

(١) هذا من باب ذكر الخاص بعد العام إذ الغير أن أماناً بعد ، في الماهية منها الثلاث أولاً أما أن يمكن اجتماعهما في محل واحد منها الخلفان وأما أن لا يمكن منها التقابلان - سره

مأخوذ (١) صريحاً وضحاً في لفظ جمع الوحدات الذي لا يفهم معناه إلا بالكثرة وتصريف لها بالوحدة التي لا تعرف إلا بالكثرة ، فيشتمل على الفاسدين المذكورين في مقابلتها . ونفس على ما ذكرنا من مائز ما قيل في تعريفهما في الفساد بل الحق إن تصورهما أولى مستغن عن التعريف .

لكن هاهنا شيء يجب التنبيه عليه وهو إن الكثرة تعرف عند الخيال ، والوحدة عند العقل ، فكل منهما وإن كانت من الأشياء المرتسمة في ذهن بئسها لكن الكثرة مرتسمة في الخيال أولاً لأن ما يرسم في الخيال محسوس ، والمحسوس كثير . والوحدة أمر عقلي لأن العقول أمور عامة أولاً ما يتصرف العقل فيها بالتقسيم يتصور كلامها واحداً ثم يقسمه إلى كذا وكذا ، وإلى ما لا يكون كذا ، فلئنا نعرف الكثرة بالوحدة تعريفاً عقلياً بأن نأخذ الوحدة أولية التصور بذاتها وأن نعرف الوحدة بالكثرة تعريفاً تنبيهاً ودلالة على أن المراد بهذه اللفظة الشيء المقبول عندنا عقلاً أولاً وإشعاراً عليه بسلب هذا منه ، ففي الأول تعريف لمعنى خيالي بمعنى عقلي ، وفي الثاني (٢) تنبيه على معنى عقلي بمعنى خيالي ، فلا يلزم دور على هذه الطريقة .

فنقول : الواحد ما لا ينقسم من حيث إنه لا ينقسم ، والتفريد بالعهئية ليندرج فيه الواحد الغير الحقيقي لانقسامه في بعض الوجوه ، فلا يصدق عليه إنه لا ينقسم فلا يندرج في التعريف بدون التفريد ، وعند التفريد يندرج لأنه لا ينقسم من بعض

(١) أي الاجتماع مدلول صريحاً لميزة الجمع المخصوص أعني لفظ الوحدات ومدلول التزاماً للفظ الوحدات لدلالته على الجمع ودلالة الصادق على الخهوم الكلي اللازم الصادق عليه والجمع هو الكثرة - سره .

(٢) أما كان تنبيهاً لا تحريفاً لأن التعريف انما هو بالمقول الكلي لا بالمحسوس الجزئي والخيالي محسوس جزئي فلا يكون كاسياً ، وفي سلبه أيضاً سلب ليس تعريف اذ معلوم أن كل شيء ليس غيره ، مثال ذلك أن نعرف الإنسان بالمقول الكلي من الحيوان الناطق وفرضت أنه يدهي ولكن تنبيه عليه بالجزئي وحول : الحيوان الناطق الحقول يدهياً كريد - سره .

الحيثيات ، فالتقييد بالحيثية يفيد اندراج الغير الحقيقي في التعريف المذكور ، فالواحد إذن قد يكون عين الوحدة وهو الواحد بما هو واحد على قياس الموجود بما هو موجود ، وذلك أحق الأشياء بالوحدة ، وقد يكون غيرها .

وهذا ^(١) على ضربين حقيقي وغير حقيقي ، وهو ما يكون أشياء متعددة مشتركة في أمر واحد هو جهة وحدتها ، وهي إما مقومة لتلك الأشياء أو عارضة لها ، أو لا مقومة ولا عارضة ^(٢) لها بل إضافة محضة فيها كما يقال حال النفس عند البدن كحال الملك عند المدينة .

والأول قد يكون جنساً لها وهو ^(٣) الواحد بالجنس كالإنسان والفرس المتحدين في الحيوان ، وقد يكون نوعاً لها وهو الواحد بالنوع ويساوقه الاتحاد في الفحل أيضاً كزهد وكرم والمتحدين في الإنسانية والباطنية

والثاني قد يكون معمولاً لها وهو الواحد بالمعمول كالقطن والثلج المتحدين في الأبيض المعمول عليهما ، وقد يكون موضوعاً لها وهو الواحد بالموضوع كالكتاب والضحك المتحدين في الإنسان ^(٤) المحمولين عليه .

والثالث هو الواحد بالإضافة . ثم إن الاتحاد في الأوصاف المرضية والدائية يتباين

(١) هذا من باب تقسيم الشيء إلى الأقسام من وجه لان الواحد بما هو واحد الذي هو عين الوحدة الحقيقي أيضاً ، وقد أطلق الواحد الحقيقي على المعنى الأعم مما بعد - سره .

(٢) أي ولا عرضاً ، متفرداً في الفعل وإن كان عرضاً غير قادر أي غير متفرد في الفعل كالمحاذات والماسة كما قالوا في القصة باختلاف معرضين قارين أو غير قارين - سره .

(٣) أي ما هو أشياء متعددة هو الواحد بالجنس لا الجنس الذي هو جهة الوحدة كما صرح به بقوله كالإنسان والفرس فإن الجنس واحد جنسي وهما واحد بالجنس وهكذا في الباقي - سره .

(٤) فإن الإنسان وجهة الوحدة ينسبها عارض لها أي خارج عنها ومعمول عليهما لان المرض يطلق في الاصطلاح على ما هو معمول على الشيء وخارج عنه ، والإنسان بالنسبة إلى الكتاب والضحك كذلك ، ومباراة الشوارق هكذا كتابي وحمه الكتاب والضحك العارضين للإنسان الموضوع لها وهو خارج عنها ومعمول عليهما ، وهذا هو معنى العارض - سره .

أسماءه يتناهي ما نسب إليه قاله شاركة في المحمول إذ كانت في النوع يسمى مماثلة ، وفي الجذر مجانسة ، وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة ، وفي الوضع مطابقة وفي الإضافة مناسبة . وظاهر إن جهة الوحدة في الواحد والشهر الحقيقي هي الواحد الحقيقي وهو في هذا المقام ما يكون جهة الوحدة فيه ذاته بذاته وإن كان الأخرى به أن لا يطلق إلا على ما لا ينقسم أصلاً كالواجب تعالى بذلك الواحد الحقيقي بالمعنى الأعم قد يكون واحداً جنسياً وقد يكون واحداً نوعياً ، وقد يكون واحداً عددياً أي شخصياً ، وهو إما أن لا ينقسم بحسب الخارج أصلاً أو ينقسم ، والثاني قد يكون واحداً بالاتصال وهو الذي ينقسم بالقوة إلى أجزاء متحدة في تمام الحقيقة انقساماً لذاته كالمقدار أو لغيره كالجسم الواحد البسيط من الماء والهواء ، فإن قبوله الانقسام بواسطة المقدار القائم به ، وإن أعداد القسمة و تصحيحها من أجل المادة . وقد يكون واحداً بالتركيب وهو الذي له كثرة بالفعل وهو الواحد بالاجتماع ، وذلك إما أن يكون حاصله فيه جميع ما يمكن حصوله فيه فهو واحد بالتمام ، وإن لم يكن فهو كثير ^(١) ويسمونه الناس غير واحد . والتمامية إما بحسب الوضع كالدرهم الواحد أو الصناعة كالبيت التام أو الطبيعة كالإنسان إذا كان تام الأعضاء ، والخط المستقيم لقبوله الزيادة في استقامته أي ما كان فليس بواحد من جهة التمام بخلاف المستدير إذا أحاط بالمرکز من كل جهة فإنه واحد بالتمام ، وأما الأول وهو الذي لا ينقسم بحسب الخارج أصلاً أي لا بالقوة كالمتصل ولا بالفعل كالمجتمع فهو إما أن يكون ذا وضع وهو النقطة الواحدة أو غير ذي وضع وهو المفارق كالعقل والنفس الشخصيتين ، وإنما شرف كل موجود بغلبة الوحدة فيه وإن لم يخل موجوداً عن وحدة حتى إن العشرة في عشرينه واحدة فكل ما هو أبعد عن الكثرة فهو أشرف وأكمل ، وحيثما ارتقى العدد إلى أكثر نزلت نسبة الوحدة إليه إلى أقل ، فالأحق بالوحدة هو الواحد الحقيقي ، وأحق أقسامه بها ما لا ينقسم

(١) وفي بعض نسخ الهيات الشفاء وهو كبير بالبين المبهلة - سره .

أصلاً في الكم ولا في الحد ولا بالقوة ولا بالفعل ولا يتفصل وجوده عن ماهيته .
ثم ما لا ينقسم في الكم أصلاً قوة وفعلًا وإن تصور انقسامه إلى أجزاء الحد
ذهنياً كالعقل والنقوس عند المشائين وما لا ينقسم منه إلى الجزئيات أحق بالوحدة
كالعقل مما ينقسم إليها كالنفس الإنسانية .

ثم الواحد بالاتصال كالواحد من الخطوط الماهية وقابل القسمة إلى أجزاء متشاركة
في الحد ، ومن هذا القسم ما لا ينقسم بحسب الفك والقطع كالفلك فهو أحق باسم
الوحدة مما ينقسم بحسبه كالمتعلات العنصرية أجساماً للمقادير ، ومنه أيضاً ما لا ينقسم
قسمة الكلّي إلى الجزئيات وإن انقسم إلى مادة وصورة كالفلكيّات أحق بالوحدة مما ينقسم
بوجهين ^(١) كالعنصريّات المركبة مطلقاً ومتاهة بالعكس ^(٢) كالمقادير من وجه .
ثم الواحد بالاجتماع وأحق أقسامه بالوحدة ما يكون اجتماعه طبيعياً كالإنسان
الواحد المجتمع من نفس ذات قوى ، وبدن مركب من أمشاج وأعضاء وجلد وعظم
وغيرها ، ووحدته ظل لوحدة النفس كما أن وجوده كذلك على ما مر في مباحث
الماهية .

ثم الواحد الممدى أحق بالوحدة من الواحد النوعي لكون وحدته ذهنية ، وهو
من الواحد الجنسي لشدة إيهامه وكونه ذهنية ، وكذا الأجناس بحسب مراتب بُعدها
عن الواحد الشخصي تصف نسبة الوحدة إليها ، فقد علم أن الواحد مقول على ما تحته
بالتشكيك كما أن الوجود كذلك وأما الكثير فهو ما يقابل الواحد في
جميع معانيه . واعلم أن الوحدة كالوجود غير مقومة لماهية شيء من الأشياء لست

(١) لا مطلقاً متعلق بالحق ، وانقسامها بوجهين انقسامها قسمة الكلّي إلى الجزئيات
وانقسامها إلى السادة والصورة سره .

(٢) ي بالعكس من الملكيات فان المقادير تنقسم إلى الجزئيات ولا تنقسم إلى المادة
والصورة فان الاعراض بسائط خارجية سره .

أقول لإثباته لأن الوحدة عندما غير زائدة على الوجود، وذلك إنه ليس إذا فهمت الإنسان وفهمت الواحد يجب أن يستح لك أن الإنسان واحد فبين أن الوحدة ليست مقومة للإنسان بل من اللوازم فيكون الوحدة عارضة له، لكن يجب عليك أن تتأمل فيما أسلفناه من أن كيفية عروض الوجود للماهيات على أي وجه حتى يتبين لك أن كون الوحدة قائمة على الماهيات سبيلها ماذا فتظن ولا تكن من الغافلين. ومن جملة المضاهات الواقعة بين الوحدة والوجود إفادة الواحد بتكراره العدد، مثلاً (١) لا يجاد الحق المخلق بظهوره في

صور الأشياء، و تفصيل العدد مراتب الواحد مثال لظهار الموجودات وجود الحق ونموته الجمالية وصفاته الكمالية، وكون الواحد نصف الإثنين وثلاث الثلاثة وربع الأربعة إلى غير ذلك مثال للنسب والإضافات اللازمة للواجب بالقياس إلى الممكنات وظهور العدد بالمعدود مثال لظهور الوجودات الإمكانية بالماهيات وهي بعضها حقيقة وبعضها عقلية، كما أن بعض المعدود في الحس وبعضها في العقل، ومن اللطائف أن العدد مع غاية تباينه من الوحدة، وكون كل مرتبة عنه حقيقة برأسها موصوفة بمفهوم لا يوجد في غيرها إذا فتشت حاله لا يوجد (٢) فيه، ولا في حقائق مراتبه

(١) وعادة الواحد كل عدد مثال لاقبال الحق المخلق في القيامة الكبرى - محمده .

(٢) لان الاعداد تكرار الوحدة و تكرار الشيء ظهوراته وظهور الشيء ليس باثباته والا لما كان ظهوراً له بل شيئاً على حياله، ولما لم يكن كل مرتبة من العدد سوى الوحدة المكررة فان عينية العدد بالبادء ولا صورة له سوى صور الوحدات فالأثنان واحد و واحد والثلاثة واحد وواحد وواحد وهكذا يحكم الاعداد بنحو الالوية وحكم الوجودات بنحو الحقيقة، وأما الباهية الإمكانية فلها الاجراء العلائقية المتخالفة فاليات من تحف وجدران لا من سقف وسف متلا ومع كون المقوم لكل الاعداد ليس الا الواحد كانت ذواتها مختلفة وصفاتها وآثارها كذلك، و بينها من النسب الأربع التباين الكلي متلا لاشيء من الاتين بثلاثة ولا شيء من الثلاثة باثنين، وهذا من المجامع بالجملة لا مثال للتوحيد في الامثال التي كالبحر والوج والشملة الجواله والدائرة والحركة التوسعية والقطعية و نحوها أعلى من الواحد والعدد ولعل للاشارة الى هذا قال سيد الساجدين علي بن الحسين عليهما وعلى اجدادهما وأولادهما

المختلفة غير الوحدة ، وإنك لاتزال تثبت في كل مرتبة من المراتب عين ماتنفيه في مرتبة أخرى ، مثلاً تقول : إن الواحد ليس من العدد باتفاق المحققين وأهل الحساب مع أنه عين العدد إذ هو الذي بتكرره يوجد الأعداد ويلزمه في كل مرتبة لوازمه وخصوصيات ، وكذلك يصح الثبوت تقول لكل مرتبة : إنها مجموع الآحاد لا غير ويصح لك أن تقول : إنها ليست مجموع الآحاد فقط لأن مجموع الآحاد جنس كل مرتبة من المراتب لأن كل مرتبة حقيقة برأسها موصوفة بهواص لا يوجد في غيرها فلا بد لها من أمر آخر غير جميع الآحاد ، فلاتزال تثبت عين ماتنفي ، وتنفي عين ماتثبت ، وهذا الأمر المجيب بعينه حال العرفاء في باب ما يقولون إن الحق المنزه عن نقائص الإمكان بل عن كمالات الأكوان هو الخلق (١) المشبه ، وإن كان قد تميز الخلق بإمكانه ونقصه عن الخالق بوجوبه وشرفه .

وهم وتنبية: لاتصغ إلى من يقول الوحدة من الاعتباريات ونواني المعقولات متشبهاً بما يعتمد عليه من أنه لو كانت الوحدة موجودة لكانت له وحدة أخرى وهكذا حتى يتسلسل إلى غير النهاية ، وادفعه بهذا ذكر ما سلف من أن حقيقة الوحدة في واحديتها مستغنية عن وحدة أخرى يعرضها ، اللهم إلا ببعض اعتبار العقل في مرتبة متأخرة عنها إذ للعقل أن يعتبر للوحدة وحدة بولوحدة الوحدة وحدة أخرى ، وهكذا وخطرات العقل لا ينتهي إلى حد لأتاه يذهب إلى لانهاية وبينهما فرق ، والأول غير مستحيل دون الثاني . وخلاصة القول : إن لفظ الوحدة يطلق بالاشتراك المتاعى على معنيين أحدهما المعنى الانتزاعي بالمصدري أي كون الشيء واحداً ، ولا شبهة في أنه من الأمور العقلية التي لانحقق لها خارجاً ، والآخر

الديهم بالحقيقة الأمثال العليا والاسماء الحسنى والظواهر الاعظم والمجالي الاتم من الصلوات أركبها ومن التسليمات أسماها الهى لك وحدانية المدد سره .

(١) في الكافي للحالات مع الله نحن هو وهو نحن وقال عليه السلام : داخل في الاشياء لا بأساً بجزءه .

ما به يكون الشيء واحداً بالذات ، ويمنع وقوع الكثرة فيها ، وهذا المعنى من لوازمه نفي الكثرة بخلاف المعنى الأول فإنه من لوازم نفي الكثرة والوحدة بالمعنى الاتساعي طلق للوحدة الحقيقية الأصلية ينتزع فيها من نفس ذاتها وفي غيرها لأجل ارتباطه وتعلقه بها ، فقد علم (١) أن الوحدة الحقيقية والهوية الشخصية والوجود الحقيقي لا الاتساعي كلها واحدة بالذات متغايرة بحسب الاعتبار كما مرّ مراراً .

شك وتحقيق : ليس لك أن تقول : الوحدة مغايرة للهوية ، لأن الجسم المنصل إذا لم يطرء عليه شيء من أسباب القسمة كان شخصاً واحداً فإذا ورد عليه التفريق حتى يكثرفهوية ذلك الجسم باقية ، ووحدته زائلة ، والباقي غير اسرائل ، فالهوية غير الوحدة لأننا نجيبك عنه بأن وحدة الاتصال الذي هو عين هوية الجوهر الاتصالي كلما زالت عن اتصال ذلك الجسم بطلت هوية ذلك الاتصال ووجد اتصال آخران بلذوال الوحدة الاتصالية عين بطلان هوية المتمل بذاته .

فإن رجعت وقلت : حَبَّ إن تلك القوّة الاتصالية عدمت لكن الكلام في الجسمانية الباقية حالة العُصْل والوصل فيقبل الوحدة قارة والكثرة أخرى ، وهي باقية الوجود في الحالين .

قلنا : الهيولى الجسمانية جوهر قابل ليس لها إلا هوية القبول والاستعداد فيطرء عليها الوحدة الاتصالية والكثرة المقابلة لها ، وهي بحسب ذاتها ليست متصفة بالوجود الاتصالي والوحدة الاتصالية ، ولا بالمعنى المقابل لها حتى ينعدم بزوال أحدهما كما في الجوهر الامتدادي ، وهي إنما تنصف بحسب ذاتها بوجود امتدادي ووحدة

(١) عينة الوحدة للهوية معلومة من عينة الوحدة للوجود الحقيقي إذ قد علم سابقاً أن الشخص هو الوجود الحقيقي ولما انجر الكلام الى عينة الوحدة للهوية أيضاً استطراداً أورد لك والتحقق بقوله فليس لك أن تقول : الوحدة مغايرة للهوية الح كما ان الشك الثاني إنما أورد على عينة الوحدة للوجود مجرد .

قابلية لا يروا عنها في جميع الأحوال ، بل هي في جميع المراتب والأوضاع مستحفظة لوحدتها التي هي هويتها اللازمة ، وكل واحدة من وحدة الجسم وكثرته يطرأ أن عليها لأن^(١) اتسافها بهما إنما هو بالمرض لا بالذات . وظني أن سليم الفطرة لا يريب في أن الشيء لا يكون في ذاته محالاً لوحدته وكثرته فإن هوية شيء لا يقبل التعدد .

و لعلك تقول حسبما وجدت في كتب الفن كالشعر وغيره
إِنَّ الْوَحْدَةَ^(٢) صائرة للوجود لأن الكثير من حيث هو كثير

موجود ، ولا شيء من الكثير من حيث هو كثير بواحد ينتج فليس كل موجود

(١) بالمخالطة في هذا الشك أمام باب احلنا بالعرض مكان ما بالذات فان الهوية الباقية هي هوية الهيولى ، وكما أن هويتها المسماة بانية فكذلك وحدتها ، وكما أن وحدة الاتصال دائمة فكذلك هويته ، كبنو الوحدة الاتصالية مساوقة تخضع للوحدة الشخصية . واما من باب اشتراك لفظ الجسم بين الصورة الاتصالية لها الجسم في بادي النظر وبين الجسم بمعنى مجموع الهيولى والصورة فهو هوية الادل دائمة هوية التام بانية سرمد .

(٢) حق الكلام الذي نطليه الأصول السابقة ان الموجود المطلق ينقسم الى الواحد والكثير فذلك كبير موجود كما أن الواحد موجود ، ثم امانه كل موجود من جهة انه موجود واحد ينتج ذلك أن الوجود في نفسه مساوق للواحد ، وهو بقياس بعض مصاديقه الى بعض ينقسم الى الواحد والكثير ، فهناك وحدة عامة تماثل الوجود العام ولا مقابل له كالوجود ووحدة خاصة تقابل الكثرة وهي التي يفاير لها الوجود ويجارها ويبعث عنها في هذه الرحلة لان الكثرة التي تقابلها موجودة وليست بوحدة ادالكثير من أقسام الموجود . وهذا بينه بظير سائر تقسيمات الوجود العام المطلق كتقسيم الوجود الى ما بالفضل وما بالقوة ثم مساوقة الفعلية الوجود ، وتقسيم الوجود الى خارجي يترتب عليه الآثار وذهنى بعلامته مساوقة الوجود لعينية ترتب الآثار الى غير ذلك ، و السرفى جميع ذلك كون الوجود حقيقة مشككة ذات مراتب قوية وضعيفة وخالصة ومثوبة فالحقيقة في نفسها أوصاف كالوحدة والفعلية ونحوها تجري في جميع مصاديقها ، ثم مقاسة بعض المصاديق الى بعض توجب فقدان الضعيف لما يجده القوى من وصف الحقيقة عافهم ذلك ، و من هنا يظهر ان ما أورده الشيخ من البرهان على مغايرة الوحدة الوجود حق لكنه اساء في الوحدة الخاصة القابلة للكثرة ، واما الوحدة العامة فهي بحالها تماثل الوجود وتعرض الكثير بها وكثير كما تعرض الواحد الى هذا يرجع آخر كلام المصنف - طمه .

بما هو موجود بواحد فاذن الوحدة مفارقة للوجود ، نعم يعرض لذلك الكثير وحدة وخصوصية لأنه يعرض الكثرة لما عرضت له الوحدة ، فيقال لك : إن أردت بالموصوف بالحيثية المذكورة في المقدمتين ما يراد منه في مباحث المعانية لأجل التمييز بين الذاتي والعرضي فالصغرى ممنوعة ، لأن الكثير بهذا المعنى لا موجود ولا معدوم وإن أردت إن الموصوف بالكثرة موجود في الواقع فالكبرى ممنوعة إذ كما إنه موجود ، فهو واحد أيضاً إذ ما من شيء إلا وله وحدة ، لكن لقائل أن يقول : بعد اختيار الشق الأخير إن الوحدة عرضت للكثرة لا لما يعرض له الكثرة ، فموضوعاها متمايزان مثلاً العشرة عارضة للجسم والوحدة عارضة للعشرة من حيث أنها عشرة فها هنا شيان الكثرة وموضوعها فالكثرة للموضوع والوحدة لتلك الكثرة ، فوحدة الكثرة لا تنافي تلك الكثرة لعدم اتحاد الموضوع بخلاف وحدة موضوع الكثرة فإنها تنافي كثرتم مع اتحاد الزمان ولا ينافي وجوده فتبث المفارقة بين الوجود والوحدة^(١) فيمكن أن يقال : الوحدة كالوجود على أنها شتى ، وكل وحدة خاصة يقابلها كثرة خاصة ، والوحدة المطلقة يقابلها الكثرة المطلقة ، كما أن الوجود الخاص الذهني أو الخارجي يقابله عدم الذي بإزائه ، والعدم المطلق بإزاء الوجود المطلق والذهوي إن وحدة ما لا ينفك عن وجود ما بأي اعتبار أخذ فاذا ظهر ذلك فنقول ما ذكرتم لا يدل على مفارقة الوحدة المطلقة للوجود إذ الكثير المقابل له لا وجود له إذ كل موجود فله وحدة ولو بالاعتبار . وتحقيق المقام إن موضوع الكثرة كالرجال العشرة مثلاً من حيث كونهم عشرة ليس لهم وجود غير وجودات ، لا أحد إلا بمجرده اعتبار العقل كما هو التحقيق ، لأن كل موجود خارجي لا بد له من وحدة خارجية ، كيف ولو كان الحجر الموضوع بجانب الإنسان موجوداً في الخارج لا يسط شيء من التقاسيم ، ولو لم يكن الوحدة الخارجية معتبرة لم ينحصر المقولات عندهم

(١) هذا مع للمعنى - سدد .

في العشر إذ المركب من الجوهر والكيف لا جوهر ولا كيف فيكون مقولة أخرى وكذا المركب من الكيف والأين ليس شيئاً منهما فيكون مقولة أخرى ، وهكذا يرتقي عدد المقولات في التراكيب الثنائية والثلاثية والرابعة إلى العشارية إلى مئتين كثير ، وكذا الكلام فيما يتدرج تحت مقسم كلي من الأجناس والـ : نواع . فقد علم^(١) أن^{*} الكثير من حيث الكثرة لا وجود له إلا بالاعتبار كما أن^{*} للعقل أن يعتبرها موجودة فله أن يعتبرها شيئاً واحداً لا يقال^(٢) المراد مما ذكرناه : مفاد القضية الوصفية وهو إن^{*} الكثير بشرط الكثرة موجود بنحوس الأنحاء ، ولا يمكن اتصافه بالوحدة المقابلة لها للمنافاة بينهما ، فالكثير لا يكون واحداً ومقتل ذلك إن^{*} صفة الوحدة ينافي الكثرة والوجود لا ينافيها .

فلما : إن أردتم بالكثرة الكثرة المطلقة المقابلة للوحدة المطلقة منعنا الصغرى وإن أردتم الكثرة الخاصة فالنتيجة تكون حكماً بالمنافاة بين الكثرة والوحدة المقابلة لها لا بين الكثرة الخاصة والوحدة بوجه آخر ، فلا يلزم منه إلا المناهضة بين وجود من الوجود ونحوس من الوحدة ، وهذا ليس بضائر ، وكذا الحكم إذا قرر الكلام بأن^{*} وصف الكثرة لا يأتي من اتصافه بالوجود فمفطّن ولا تنزل قدمك بعد توكيدها .

(فصل ٢)

في الوجود وما يقابلها

قد علمت أن^{*} بعض أقسام الوحدة هو ما يعبر عن الكثير من جهة اشتراكها في

(١) أي بشرط عدم صف الوحدة المطلقة ، وأما من حيث أنه كثير مقابل للواحد بالوحدة الخاصة فهو موجود ، ونأهيك في ذلك أنه أحد قسمي الوجود المطلق المنقسم إلى الواحد والكثير معاً مد .

(٢) هذا ليس اختياراً للشق الثالث أدلاً ثالثاً للشقين المذكورين بل هو اختيار للشق الأخير وهو أن الكثير موجود في الواقع لا في المرتبة لكن العبثية كانت معولة على العبثية الإعلانية حيث اجتمعت مع الوحدة كما قال الجيب ، وهذا السائل جعل القضية وصية لينا في موضوع الكثرة الوحدة - س ر ه .

معنى من المعاني ، فالهوهو ^(١) عبارة ^(٢) عن الاتحاد بين شيئين في الوجود وهما

(١) ي العمل المتعارف لا الاولى الذاتي-سوده .

(٢) هذا بجذاه ما قاله القوم : ان الاتحاد ملك العمل ، وليس المراد بالعمل هو التصديق فان ما ذكره موجود في كل من القدم والتالي في القضية الشرطية وليس هناك تصديقان وهو ظاهر وكذا ليس مرادهم ان الاتحاد تمام ما يتوقف عليه العمل في القضية العملية فان الامكان وماهية الانسان متحدان وجوداً ، وكذا السواد والجسم لهما وجود واحد على القول الحق ولا يتم بذلك حمل ، فلا يقال : الانسان امكان والجسم سواد ما لا بد من ضم أمر رابط الى الحصول بربطه بالموضوع وهو الذي يدل عليه المشتق ، ففان الانسان مسكن والجسم اسود ، بل المراد ان الاتحاد وحدة ما يتوقف عليه العمل بوضوح القيام ان الوجود كما تقدم ينقسم الى لوجود في نفسه وفي غيره وينقسم الى الوجود لنفسه ولغيره ، واتحاد الماهيتين في الوجود من جميع الجهات يؤدي الى اتحاد الاثنين وهو محال فلا بد من الاتحاد من وجه والاختلاف من وجه ، ولا بد أن يكون الاختلاف في الوجود في نفسه والا لم يختلفا وحاد الى اتحاد الاثنين المحال ، ولا يبقى للاتحاد الا ماهو بحسب الوجود لنفسه فيعود فرض العمل الى فرض مفهومين يجمعهما وجود يتحقق به من كل منهما نفسه الفارقة لنص الآخر نوعاً من الحقيقة أو اعتباراً لكن أحد المفهومين موجود ناهك للآخر بطرده وجوده عنه عدماً متياً كالجسم والسواد حيث ان الوجود الذي يجمعهما بطرده عدم الجسم عن ماهية الجسم وعدم السواد عن ماهية السواد ثم السواد بطرده وجوده عن الجسم عدماً متياً وهو عدم اسودته ، وهذا معنى قول النطفيين ان القضية تنحل الى عقدين عند الوضع الذي لا يضر فيه الا الذات ، ولا يخصص من المفهوم الوصفي فيه الا أن يكون متوابعاً الى الذات فحسب ، وعند العمل الذي لا يضر فيه الا الوصف الناهك للذات وهو الوجود الذي لغيره كما تقدم ، فهذه حقيقة العمل و يتبين بذلك أولاً ان العمل بحسب النظر الفلسفي الباحث عن الحقائق الوجودية يتحقق بوجود نفس هو الموضوع ، ووجود ما هي بضمن الربط الى الموضوع وهو الحصول ، ومن هنا يظهر أن أجزاء القضية في الحقيقة موضوع ومصول وحكم ، واما النسبة العكسية التي ذكروها فان كانت فهي من شئون الحصول لاجز مستقل من القضية . وثانياً أن قولهم الهوهوية والعمل اما يتم بالاتحاد وجوداً والاختلاف مفهوماً كلام لا يخلو هي مسامحة ما ، وحقيقة ما تقدم يراه من الاختلاف بحسب الوجود في نفسه والاتحاد بحسب الوجود لغيره وان شئت قل بالاختلاف بالذات والوصف والاتحاد في كون الوصف وصفاً لتلك الذات . وثالثاً انه لا يمكن العمل انما يتم بتعلق أحد الأمرين بالآخر تعلقاً ناهكاً وقيامه به تحوياً من القيام تنوع العمل بتنوع هذا التعلق والقيام ، فمن القيام القيام الشيء بغيره بنوع من الماهية العقلية كقيام

المتغايران بوجه من الوجوه المتحدان في الوجود الخارجي أو الذهني سواء أكان الاتحاد بينهما في الوجود بالذات بمعنى كون واحد منهما موجوداً بوجود نفسه بذلك الوجود إلى الآخر بالذات فيكون الحمل بالذات كقولنا زيد إنسان ، فإن الوجود المنسوب إلى زيد هو بعبءه منسوب إلى الإنسان ، ، أو كان الاتحاد بينهما في الوجود بالعرض وهو ما لا يكون كذلك سواء أكان أحدهما موجوداً بوجوده بالذات والآخر موجوداً بذلك الوجود بالعرض كقولنا الإنسان كاتب فإن جهة الاتحاد بينهما وجود واحد منسوب إلى الموضوع بالذات وإلى المحمول بالعرض ، أو لا يكون ولا واحد منهما موجوداً بالذات بل يكون كلاهما موجوداً بوجود أمر غيرهما بالعرض كقولنا الكاتب متحرك ، فإن جهة الاتحاد بينهما هو الموجود المنسوب إلى غيرهما وهو الإنسان ، ثبت أن جهة الاتحاد في الوجود هو قد يكون في الطرفين وقد يكون في أحدهما وقد يكون خارجاً عنهما .

تنبيه تحصيلي : قد علمت أن الوحدة الاتصالية من أنواع الوحدة الحقيقية فالواحد بالاتصال يجب أن يكون واحداً بالموضوع غير منقسمة إلى صور مختلفة بل إلى أجزاء متشابهة الحقيقة التي وجودها بالقوة على ما سيحكي ، ولأن كلما كانت وحدته بالفعل كانت كثرت بالقوة ، فالقول (١) بأن أجزاء المتصل الواحداني يمكن تخالفها بحسب الصور من صفات الكلام .

١٠ الإنسان بنفس الإنسان والصل النقط من ذلك حل أولي ومن القيام قيام الشيء بطل وجوده . وبالجملة القيام الحاصل بين مرتبتين مختلفتين بالكمال والنقص في الوجود والعمل التحقق من ذلك حل الحقيقة والرقية بومن القيام قيام العرض بسروحه أو ما يؤول إليه نوع من الصاية العقلية و العمل الحاصل من ذلك يسي حلاً مناهياً شاملاً . و راجعاً إن الوجودية بما ذكر من حقيقتها لا تنضم بالانضمام بخلاف القضية المشتبهة على التصديق فاجباً لا تنطق إلا في الفن - ط م د .

(١) أي احتمال كذا لأن هناك تلابكدا كيف ؟ و على قول ذي بقرا طيس احتمال من جانبه انه لعل الاجسام الصغار العلية التي جعلها مبادئ الاجسام مختلفة بالتنوع حتى لا يكون مساوية في قبول الاتصال والانفصال ولكن ذي بقرا طيس نفسه لا يقول به - سرمد .

لكن^{*} لفائل أن يقول : فقد لزم بما وضعت من معنى الوجود^(١) صحة الحمل بين أبعاض المتصل الواحد المقداري وبينها وبين الكل ، فتقول : هذا النصف من الذراع نصف الآخر أو كله أو بعضه إذ مجرد الاتحاد في الوجود مسجح للحمل موافاة مع جهة كثرة اعتبارية وهمية أو قرصة .

ف قيل في دفعه تارة بأن^{*} المعتبر في الحمل اتحاد الشئيين المتغايرين بحسب المعنى والمفهوم المتحددين في الوجود ، وجزئية الجزء المعين المتصل من حيث التعيين الشخصي لامن حيث الماهية ، إذ هو من جهة الماهية الاتصالية ليس على تعين شيء من الامتدادات ليصلح انتزاع جزء منه غير جزء في دفع بأن^{*} كثيراً ما يتحقق الحمل في الخصوصيات الشخصية كقولك زيد بن عمرو أو زيد هذا الكاتب . وتارة بما ذكره بعض المحققين بأن^{*} الحمل مطلقاً وأن كان هو الاتحاد في الوجود لكن^{*} التعارف الخاصي عنه بذلك مع عدم الاختلاف في الوضع كما حتمه من بين مطلق الاتحاد بالاتحاد في الوجود ، ويقتضي^(٢) اثنتين تأو وحدثتا إذ لو كانت الوحدة السرفة لم يتحقق أو الكثرة السرفة لم يصدق .

وتصدي لإبطاله بعض الأماجد من مجده .

أولاً بأن هذا تخصيص لا يناسب طور الحكمة .

وثانياً بأن^{*} الكلام ليس في إطلاق لفظ الحمل بحسب عرفهم حتى يجري فيه هذا الطور بل في أن^{*} كون المتصل المقداري عين جزئه بحسب الأعيان أنما لزم من الاتحاد

(١) و معلوم أن الحرف لابد أن يكون مساوياً للحرف ، وكذا لو جعل الاتحاد في الوجود مناساً للحمل التعارف إذ المتطول لا يتخلف من اللفة فليس من باب إيهام الانكاس وهو ظاهر - سرور .

(٢) أي والحال أن الحمل يقتضي الخ وهما موجودان في مطلق الاتحاد من المائلة والجائنة ونحوهما ومع ذلك لا حمل فيها ، وليست الواو للعطف إذ ليس هاهنا موضع تحقيق الحمل كما لا يقتضي - سرور .

بينهما في الوجود ، ويستلزم من ذلك أن يقال فيهما هو هو أن الهوية عين الوجود والهوية هي الاتحاد في الوجود ، فظهر^(١) من هذا إن تخصيص تحصيل الحمل بالاتحاد في الوجود ليس بحسب اللفظ أو التعارف بل على كون سائر أنواع الوحدة غير سالعة لتسحيح الحمل بحسب الذات والوجود بل بحسب جهة الوحدة . ثم قال في فك العقدة : أن معيار الحمل في الذاتيات أن ينسب وجود ذي الذاتي إليها بالذات لا من حيث أنها أبعاد الأمر الواحد الموجود ، وفي العرضيات أن ينسب إليها وجود المعروض بالمرض لا من حيث أنها أبعاضه ، والأجزاء المقدارية وإن كانت موجودة بينها بعين وجود المتصل الواحد لكن ذلك ليس من حيث أنها أمور موجودة^(٢) برؤسها اتفق أن كان وجودها عين وجود ذلك الواحد كما في الطبائع المحمولة بل من حيث أنها أبعاض الموجود الواحد فلا تباين هناك بحسب الوجود ولا حمل انتهى كلامه زيد إعطاه وإعطاه .

(١) تعريض بعض السقن حيث قال : كما خصه من بين مطلق الاتحاد الغيب الهوية ما كانت عين لوجود والهوية هي الاتحاد في الوجود ففي المسألة و نظائرها لا يصح الحمل لأن جهة الاتحاد فيها هي شبة الباهية التومية أو الجبة أو المرئية لاشئية الوجود بولك أن تقول : الكلي الطبيعي موجود بالباهية الوجودية أيضاً تصحح الهوية ، وليت شري أن بعض الإماجد حيث يقول بأصالة الباهية كيف يسع له أن يقول الهوية عين الوجود ، وإن أراد بالوجود الباهية المتسبة إلى الجاهل فإن الالتساب مقول لا يوجب التشخص - سره .

(٢) أي في مواضع أخرى أقول : هذا مستقيم في المركبات الخارجية لا في البسائط الخارجية لأن اللون في البياض لم يوجد بوجود على حده والعرق لنور البصر بوجود آخر وكذا الاجناس الأخرى للبياض كالكيف المحسوس والكيف المطلق ، إلا أن يراد بوجود الاجناس برؤسها وجودها مع حصول أخرى كوجود اللون مع القامض لنور البصر و الكيف البصر مع الضوء ، والكيف المحسوس مع النطق ، والكيف المطلق مع العاصي ، وهكذا في اجناس البسائط الأخرى وإن لم يكن أغنها مواد كما في اجناس المركبات الخارجية ، والأولى أن يراد باختلاف الأجزاء العدية مطلقاً بحسب ماهياتها فإن طبيعة الحيوان مبينة لطبيعة الناطق ، ولهذا كل حق التجزية هو التجزية إلى الاجناس والفصول بخلاف الأجزاء التقديرية لاتحادها في العدو التجزية إليها ليست حق التجزية ، يظهر أن الأجزاء التقديرية تجاوزت عن حد البية - سره .

وفيه إن كون الشيء جزءاً لشيء آخر يصدق فيه إنه مانع من تحقق العمل بينهما ، ولكن ذلك ليس بسبب غلبة الميضية بينهما المتجاوزة عن حريم الغدز المعبر منها في صحة العمل بل من جهة زيادة غيرية المخلة بالوحدانية المأخوذة فيه ، فإن المعبر في الحمل والهوية وحنة الوجود في الطرفين واثنيتية المفهوم فيهما ولو بحسب الاعتبار ، وهاهنا الأمر بالعكس من ذلك ، فإن الجزئية والكلية توجبان المباينة في الوجود لتقدم وجود الجزء على وجود الكل.

فالجواب المحصل إن المتصل الوجداني عالم ينقسم بوجه من الوجوه سواء كان في الخارج قطعاً وكسراً أو في الذهن وحماً وعقلاً أو بحسب اختلاف العرضين لم يتحقق المفارقة فيه أصلاً ، فلا يمكن فيه حمل شيء آخر ولو بالاعتبار ، وإذا تحقق شيء من أنحاء القسمة التي معاصها ومفادها إحداث الهويتين المتصلتين وإعدام الهوية التي كانت من قبل كما يرد عليك بياته في موضعه عرضت الاثنيتية في الوجود ، فإن هناك هوية واحدة تنسب إلي شيئين التي هي معيار العمل .

فصل (٣)

في ان اتحاد الاثنين ممتنع

بمعنى سيرورة الداتين ذاتاً واحدة لأنهما بعد الاتحاد إن كانا موجودين كانا اثنين لا واحداً ، وإن كل أحدهما فقط موجوداً كل هذا زوالاً لأحدهما وبقاء الآخر وإن لم يكن شيء منهما موجوداً لكان هذا زوالاً لهما وحدوثاً لأمر ثالث ، وعلى التقدير فلا اتحاد كما هو المفروض . وسبب الاشتباه لمن جاوز الاتحاد بين الشئيين ما يرى من سيرورة الأجسام المتعددة المتشابهة أو المتحالفة بالاتصال أو الامتزاج جسماً واحداً ، كما إذا جمع المياه في إناء واحد أو مزج الخل والسكر فصار سكجبين وما يرى بحسب الكون والفساد من سيرورة الماء والهواء في إناء واحد ،

وبحسب الاستحالة من صيرورة الجسم المتكيف بكيفيتين ذا كيفية واحدة ، ولهم علم أنه لم يلزم في شيء من هذه الصور اتحاديين الشئيين بحسب الحقيقة بل بحسب العبارة والأحكام العرفي من باب التجوز تنزيلا لعادة الشيء منزلة ذلك الشيء في بعض الأحكام . وما نسب إلى بعض الأقدمين من اتحاد النفس حين استكمالها بالعقل الفعّال ، وكذا ما نقل عن الصوفية من اتصال العارف بالعق في معنى به حالة (١) روحانية تليق بالمفارقات ، لأن هناك اتصال جرمي أو امتزاج ولا بطلان إحدى الهويتين بل على الوجه الذي ستعرف في هذا الكتاب في موضع يليق ببيانه .

فصل (٤)

في بعض أحكام الوحدة والكثرة

إن الوحدة ليست بعدد وإن تألف منها لأن العدد (٢) كتم يقبل الانقسام والوحدة لا يقبله ، ومن جعل الوحدة من العدد أراد بالعدد ما يدخل تحت العدد فلا نزاع معه ، لأنه راجع إلى اللفظ بل هي متباعدة للعدد لأن العدد لا يمكن تقومه إلا بالوحدة لأبما دون ذلك العدد من الأعداد ، فإن العشرة لو تقومت بغير الوحدات لزم الترجيح من غير مرجح ، فإن تقومها بخمسة وخمسة ليس أولى من تقومها بستة وأربعة ، ولا من تقومها بسبعة وثلاثة ، والتقوم بالجميع غير ممكن وإلا لزم تكرار أجزاء الحامية المستلزم لاستغناء الشيء عما هو ذاتي له لأن كلا منها كاف في تقومها فيستغنى به عما عداه ، وإن أخذ تقويمها باعتبار القدر المشترك بين جميعها لا باعتبار الخصوصيات كان اعترافاً بما هو المقصود إذا قدر المشترك بينها هو الوحدات .

ومن الشواهد إنه يمكن تصور كل عدد بكنهه مع الغفلة عما دونه من الأعداد

(١) وهي الفناء الذي هو قرة عين العارفين وليست من باب اتحاد الاثنين - سدره .

(٢) هذا وإن كل هكذا الآن الأعداد التي تحت عددها من النوازم القرية السبعة من حان

ذات اللزوم فهي كالدانيات له ، وعلى ذلك بناء كبير من مسائل الحساب وبعض العلوم القرية - سدره .

فلا يكون شيء منها داخلاً في حقيقته، فالمقوم لكل مرتبة من العدد ليس إلا الوحدة المتكررة، فإذا انضم إلى الوحدة مثلها حصلت الإثنينية وهي نوع من العدد، وإذا انضم إليها مثلاًها حصلت الثلاثة وهكذا يحصل أنواع لا تنهاى بتزايد واحد واحد لا إلى نهاية، إذ التزايد لا ينتهي إلى حد لايزال عليه، فلا ينتهي الأنواع إلى نوع لا يكون فوقه نوع آخر. وأما كون مراتب العدد متخالفة الحقائق كما هو عند الجمهور فلاختلافها باللوازم والأوصاف من الصمم، والمنطقية، والتشارك، والتباين، والعادية والمعدودية، والتحذير، والمالية، والتكسب، وأشباهها، واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات، وهذا مما يؤيد (١) ما ذهبنا إليه في باب الوجود من أن الاختلاف بين حقائقها إنما نشأ من نفس وفروع كل حقيقة في مرتبة من المراتب فكما أن المجرد كون العدد واقعاً في مرتبة بعد الإثنينية هو نفس حقيقة الثلاثة إذ يلزمها محو ما لا يوجد في غير من المراتب قبلها أو بعدها فكذلك مجرد كون الوجود واقعاً في مرتبة من مراتب الأكوان يلزم معان لا يوجد في غير الوجود الواقع في تلك المرتبة، فالوحدة لا بشرط في مثالنا بارك الوجود المطلق، والوحدة المسحونة المتقدمة على جميع المراتب المدنية بإزاء الوجود الواجبي الذي هو متبداً كل وجود بلا واسطة، ومع واسطة أيضاً، والمحمولات الخاصة المنتزعة من نفس كل مرتبة من العدد بإزاء الماهيات المتحدة مع كل مرتبة من الوجود، وكما أن الاختلاف بين الأعداد بنفس ما به الاتفاق فكذلك التفاوت بين الوجودات بنفس هوياتها المتوافقة في سنخ الموجدية، وعلى ما قررناه يمكن القول بالتخالف السوعي بين الأعداد نظراً إلى التخالف الواقع بين المعاني المنتزعة من نفس ذاتها بدواتها وهي التي بإزاء الماهيات المتخالفة المنتزعة عن نفس الوجودات. ويمكن القول بعدم تخالفها السوعي نظراً إلى أن التفاوت بين ذاتها ليس إلا بمجرد القلة والكثرة في

(١) أي كون العدد غير متقوم إلا بالوحدة وكونه حاصلًا بتكرورها مما يؤيد - ص ١٠٠ -

الوحدات ، ومجرد التفاوت بحسب قلة الأجزاء وكثرتها في شيء لا يوجب الاختلاف النوعي في أفراد ذلك الشيء . وأما كون اختلاف اللوازم دليلاً على اختلاف الملزومات فالحق دلالة على القدر المشترك بين المتخالف النوعي والمتخالف بحسب القوة والضعف والكمال والنقص كما مر تحقيقه .

فصل (هـ)

في التقابل

قد أشرنا إلى أن لكل واحد من الوحدات الكثرة أعراضاً ذاتية ولو أحق مخصصة كما أن لكل منهما عوارض مشتركة بينها وبين مقابلها بالوحدة ^(١) والاشتراك والحلول ، والإضافة إلى المحل بنحو كالفياض ، وإلى مقابلها بنحو آخر كالتقابل ، وكما أن من العوارض الذاتية للوحدة الهووية بالمعنى الأعم وهو مطلق الاتحاد والاشتراك في معنى من المعاني فمقابلته يعبر عن مقابلتها بالمعيرية ، ومنها التقابل المنقسم إلى أقسامه الأربعة أعني تقابل السلب والإيجاب ، والملكية والعدم ، والمدين ، والمتماثلين أما تحصيل معنى التقابل فهو إن مقابل الهووية على الإطلاق المعيرية ، فالمعيرية منه غير في الجنس، ومثله غير في النوع ، وهو معية المير في الفصل، ومثله غير بالعرض، وهكذا على قياس الاتحاد في هذه المعاني، لكن الغير ^(٢) بصفة غير الذات اختص باسم المعادف، وكذا

(١) فالوحدة تعرض لمسى الوحدة كالوجود والعلم وحوها وتفيد بها ومعنى كثرة الأول وحدة ، والمراد بالحلول مجرد الانقسام والعروض ولو عروفاً مفهوماً لأن الوحدة من العوارض التيبر الساخرة في الوجود للعروض - سمد .

(٢) هذا يصاهره يصدق على السائل مع أن المير في الشخص معنى بالآخر كما صرح به ولا يصدق على المتخالف لأن الغلامين معانزان بالذات ، ووجهه أن المراد بالصفة مثل معنى السطوق لأن الوصف النواصي إما عين ذات الموضوع أو جرت منه أو خارج منه ، ومثل ما يقول المتكلمون : الاثنان إما مشترك كل في الصفة العسية فهما المتلان ، و لصفة النفسية عندهم

الغير في الشخص والمعدل خص باسم الآخر بحسب اصطلاحه، كما أن^(١) الوجود^(٢) يراد منه الاتحاد في الوجود والمماثلة أيضاً من أقسام الغيرية بوجه، وكذا المساواة والمساكلة ونظائرها لأنها بالحقيقة من عوارض الكثرة، إذ لولا الكثرة ما سمحت شيء منها فمعهما من عوارض الكثرة أولى فإن جهة الاتحاد في الجميع ترجع إلى التماثل لأن^(٣) المثليين هما المتشاكلان في حقيقة واحدة من حيث هما كذلك، فالإنسان والفرس من حيث هما إنسان وفرس ليسا بعنلين لكنهما معتبان إنسان باعتبار اشتراكهما في الحيوانية، والحيوانيتان الموجودتان فيهما مشتركتان في حقيقة واحدة نوعية فالشجانس يرجع إلى التماثل في جزء الحقيقة وهو الذي يكون جنساً حين أخذه لا بشرط شيء، وقد علمنا أن الطبيعة الجنسية إذا أخذت أعدادها مجردة عما يختلف بها من الفصول تكون نوعية فيكون أفرادها تماثلية، وكذا الحال في الأصناف الأخرى من الواحد الغير الحقيقي، فالمساوية ترجع إلى المماثلة في الكيف، والمساواة ترجع إلى المماثلة في الكم وهكذا، وجهة الوحدة في المماثلة ترجع إلى الوحدة الذهنية للمعنى الكلي المنتزع من الشخصيات عند تبجيدها عن الدواشي المادية فيكون جهة الوحدة فيها ضعيفة بخلاف جهة الكثرة فإنها خارجية. والتقابل أحسن من الغيرية إذ التباين بين الأشياء المادية إذا كان بالجنس الأعلى لا يمنع مجرّد تباينها بالجنس الأعلى عن جواز اجتماعها في مادة واحدة، وأما التباين الذي بحسب الأنواع المتفقة في جنس دون الأعلى فيستحيل^(٤) معه الاجتماع في موضوع واحد،

✽ كبرادية الولد وإنسانية الإنسان والأفهام الضمان أن لم يجتمعا في محل واحد والغلافان إن اجتماع، فالضمان أن الغير بالصفة التسمية التي يباين الذات الأخرى مغايرة ذاتية اختص باسم المتخالف مبرور.

(١) أي بحسب اصطلاح ويراد من الاتحاد المطلق بحسب اصطلاح آخر فكذلك الغير

في الشخص يسمى بالآخر بحسب اصطلاح ما وبالمثل بحسب اصطلاح آخر مبرور.

(٢) لعل المراد به إمكان وقوع استعالة الاجتماع لا وجوده، أي أن القضية جزئية فعلية

لا كلية دائمة لظهور أن كثيراً من الأنواع الواقعة تحت مقولة واحدة لا يستحيل اجتماعها كالعلامة ✽

فالتقابل^(١) هو امتناع اجتماع شيئين متخالفين في موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة ، فخرج بقيد التخالف التماثل وبقيد امتناع الاجتماع في محل التباين الذي بين البياض والحرارة مما يمكن اجتماعهما في محل واحد يدخل بقيد وحدة المحل مثل التقابل الذي بين السواد والبياض مما يمكن اجتماعهما في الوجود كسواد الحبشي، وبياض الرومي، وبقيد وحدة الجهة^(٢) مثل التقابل الذي بين الأبوة والبنوة مما يمكن اجتماعهما في محل واحد باعتبار جهتين . قيل : وبقيد وحدة الزمان تقابل المتضادين المتعاقبين على موضوع واحد المجتمعين فيه في الواقع والذهر إذ الاجتماع في أفق الواقع وظرف الدهر لا ينافي التعاقب الزماني كما أن عدم الاجتماع المكاني لا ينافي الاجتماع بحسب ظرف آخر كالزمان ونحو آخر ، فما قيل : من أن التقيد بوحدة

الصفة في العمل والجمية والصورة على قولهم لكونها نوهين من الجوهر - ط مد .

(١) المراد بالموضوع ما يجري مجراه ولو بحسب الفرض العقلي حتى يشمل تقابل الإيجاب الذي يجري من القضية مجرى الموضوع لها ، وكذا المراد التقيد بالزمان الواحد فيما كان زمانياً ، وأما الخارج فن حومة الزمان من مصاديق التقابل فلا يلزم لتقيده بالزمان نحو الواجب واحد وليس الواجب بواحد ، ولولا التقييد بوحدة الموضوع لتي اعتبار التقابل ، توضيح ذلك أن النيرية وهي نوع بينونة ومغايرة بين شيئين بنك وبفصل به شيء من شيء تنقسم كما عرفت إلى غيرية بالذات وغيرية بالغير ، والنيرية الذاتية هي التقابل ومن المعلوم أن النيرية إما تكون مستندة إلى الذات إذا كانت الذات مقضية بنفسها مغايرة غيرها أي طاردة

للغير من نفسها حتى يشكرا من غير توحيد ، ولا يتصور ذلك إلا بان يتوحد كل منهما مع شيء ثالث فيطرده مقابله من ذلك الثالث كالإيجاب والسلب في القضية والدم والبلكة في الموضوع وهكذا فنحقق ما يجري مجرى الموضوع في التقابل من أحكامه الضرورية أغلظ رسمه - ط مد .

(٢) اعلم أن التقيد بوحدة الجهة لإدخال الأبوة والبنوة المطلقين لإخراج أبوة زيد وسوته الموجودتين فيه لانهما ليستا متضادتين لجواز نقل أحدهما لا بالقياس إلى نقل الأخرى بل أما المطلقان فهما متضادان مع جواز اجتماعهما في ذات واحدة كزيد إذا كان أباً وأباً ضرورة وجود المطلق في ضمن القيد ، فزيد من التقيد بوحدة الجهة ليسهل المطلقان الوجود في ذات واحدة في التعريف ، فانهما وإن اجتمعا في موضوع واحد لكن اجتماعهما من جهتين مختلفتين فلن أبوة بالقياس إلى ابنه وبسوته بالقياس إلى ابنه من البان

قدس سره الشريف .

الزمان مستدرِك لأن الاجتماع لا يكون إلا في زمان واحد غير صحيح ، وكان الفائل به لم يرتق فهمه كوجهه من سجن الزمان وحلوة الحدثان . وإنما عدلنا عن التعريف المشهور في الكتب لمفهوم المتقابلين إلى تعريف مفهوم التقابل لأن سبغة اللذان في قولهم المتقابلان هما اللذان لا يجتمعان في شيء واحد في حالة واحدة من جهة واحدة يشعر بما لهما ذات ، والعدم والملكة والإيجاب والسلب لذات لهما ، وإن أمكن الاحتذار بأن معنى مثل هذه الألفاظ مأخوذ بحسب التصور الذهني ، والسلوب والأعدام كلها بحسب المفهوم الذهني أمر فيكون معنى هذا التعريف أن المتقابلين هما المتصوران اللذان لا يصدقان على شيء واحد في حالة واحدة من جهة واحدة .

وأما وجه كون التقابل أربعة أقسام إن المتقابلين إما أن يكون أحدهما عدماً للآخر أولاً ، والأول أن اعتبر فيه نسبتها إلى قابل لما أضيف إليه العدم فعدم وملكة ، وإن لم يعتبر فيه تلك النسبة فسلبي وإيجاب . والثاني إن لم يعقل كل منهما إلا بالقياس إلى الآخر فهما المتضادان وإلا فهما متضادان .

وقد يقال : في وجه الحصر لأنهما إما وجوديان أولاً وعلى الأول إما أن يكون تعقل كل منهما بالقياس إلى الآخر فهما متضادان أولاً فهما متضادان وعلى الثاني يكون أحدهما وجودياً والآخر عدمية ، فإما أن يعتبر في العدمي محل قابل ، للوجودي فهما العدم والملكة ، أو لا فهما السلب والإيجاب .

ويرد عليه ^(١) الاعتراض إما أولاً فيجوز كونهما عدميين كالعدم واللاعمى المتقابلين بالسلب والإيجاب . وما يجاب به من أن اللاعمى بعينه هو البصر فالتقابل بينهما بالعدم والملكة فهو فاسد لأن تعقل البصر لا يتوقف على انتفاعه ، وتعقل سلب انتفاع البصر متوقف عليه قطعاً فلا يتحدان مفهومهما وإن كانا ^(٢) متلازمين صدقاً ، والغلط

(١) أي على وجه الغلط الثاني لا على الأول إذ يصدق أن أحدهما عدم للآخر لكن الاعتراض الثاني يرد عليهما بل بالثاني الصق كما لا يخفى - سره .

(٢) بل لا تلازم في الصق أيضاً لأن سلب انتفاع البصر يصدق على المحكوم البحت إذ السلب لا يقتضي وجود الموضوع وقدر نظير هذا في تقيضي المتساويين ونحو ذلك - سره .

ناش من عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض .

وإما ثانياً فبأن^١ عدم اللازم يقابل وجود الملزوم كالوجود الحركي لعدم مع انتفاء سخوته اللازمة لها منه ، وليس داخل في المدم والمملكة ولا في السلب والإيجاب إذ المعتبر فيهما أن يكون العدمي منهما عدماً للوجودي .

ويمكن الجواب بالفرق بين ما بالذات وما بالعرض بأن^٢ التقابل أولاً وبالذات في المثال المذكور إنما هو بين السخوة و انتفائها لكن لما كان انتفائها مستلزماً لانتفاء الحركة صار مقابلاً لها بالعرض .

واعلم أن مقولية التقابل على أقسامه بالتشكيك وأشدّها في باب السلب والإيجاب لأن^٣ منافي الشيء إما رفعه^(١) أو ما يستلزم رفعه لأن^٤ ما عداهما ممكن الاجتماع مع ذلك الشيء ولا شك إن^٥ منافية رفع الشيء معه إنما هي لذاتهيهما ولذلك يحكم العدل بالمنافاة بينهما بالتوقف بسجرتي ملاحظتهما مع قطع النظر عما عداهما تفصيلاً وإجمالاً ، وأما منافية^٦ مستلزم رفع الشيء له^٧ فإِنما هي لاشتماله على الرفع فيكون منافاته لذاته بل على سبيل التبعية فالمنافاة الذاتية إنما هي بين الإيجاب والسلب ، وأما فيما سوانهما فتكون تابعة لمنافاتهما فيكون التقابل بينهما أشد وأقوى هكذا قيل .

وفيه بحث^(٢) إذ التنافي بالذات على الوجه الذي ذكر في معنى المنافي يلزم

(١) هذا التقريب على تقدير تماميته يوجب كون التقابل في غير مورد الإيجاب والسلب بالعرض لا بالذات مع .

(٢) لما كان القائل فهم من الرفع في قولهم تقيض كل شيء رفعه ما يرادف النفي والسلب وبني عليه الكلام أورد عليه المصنف راء أن لازمه كون تقابل التناقض من أحد الطرفين وهو السلب لأنه الذي يرفع الإيجاب دون الإيجاب ، ثم أجاب بأن الأولي أن يراد بالرفع المعنى المصدري المطلق الممكن أخفه بمعنى العاقل أو الفضول بمعنى يصدق التعريف على السلب والإيجاب جميعاً لأن السلب رافع للإيجاب والإيجاب مرفوع بالسلب هذا ، والأولي أن يراد بالرفع الطرد الذاتي وهو متحقق في كلا طرفي التقيض مع منه .

أن لا يتحقق بين الشيئين أصلاً ، فإن أحد الطرفين في السلب والایجاب وإن كان منافياً بالمعنى المذكور للطرف الآخر كالسلب للإيجاب لكن الطرف الآخر الذي هو الإيجاب لا يكون منافياً لمقابله ^(١) بالذات بل المنافي بالذات له سلب السلب المستلزم ^(٢) للإيجاب ، والأولى ^(٣) أن يراد من الرفع أو السلب المعنى المصدري على الوجه المطلق ^(٤) الذي يمكن أخذه بمعنى الفاعل ^(٥) أو المفعول .

فصل (٦)

في بيان اصناف التقابل واحكام كل منها

فمن جملة التقابل ما يكون بحسب السلب والإيجاب ، وهو قد يطلق على ما يعتبر في مفهومه القضية وهو التناقض في اصطلاح المنطقيين ، ويلزمه امتناع اجتماع المتقابلين صدقاً وكذباً في نفس الامر كزيد أبيهم ^(٦) وليس زيد بأبيض ، وقد يطلق على ما بين المفردات كما بين مفهوم ^(٧) ورفعه في نفسه كالبياض واللابيض

- (١) لا ليس رصاً له بل مرموع له .
- (٢) دن نقيض الالاسان ليس هو الانسان بل تبعض رفع الالاسان المستلزم للانسان .
- (٣) الاولى الذي ذكره هاهنا انما هو ما سبق ذكره في فن الرويات حيث يسهل بيان ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد و هو ان الرفع أهم من أن يكون مفهومه أو سفيته ومصادقه .
- (٤) هذا نظير قول بعض أهل العربية في الصدقة ان المراد من المصدر هو التقدير المشترك بين البنى للمعامل بمعنى الحامدية والبنى للمفعول حتى المحسوبة اذ كنا أن كل محسوبة ترجع الى جناء لان كل المضائل والفواضل ظلاله فكذلك كل حامدية أيضاً بحوله وقوته .

(٥) بان يقال تبينه رضة أو مرموعة .

(٦) اي أبيضه زيد ولا يبيضه فلا يكون قضية .

(٧) ان كان المراد من ضم الرفع والتثني الى المفهوم الفروض منه بانه مفهوم فقط كل لازمه تحقق مفهوم قال مفهوم آخر ، وكان البعد الحاصل بينها هو البعد الذي بين كل مفهوم ومفهوم غيره وهو الانحرال والانقلاب الذي بين المفاهيم لا يزيد من ذلك ، وان كان المراد *

أو بحسب الانتساب إلى شيء آخر بالعمل كزيد أبيض ، وزيد لأبيض ، فإن كل مفهوم إذا اعتبر في نفسه وضم إليه مفاد كلمة النفي حصل مفهوم آخر في غاية البعد عنه ، ولا يعتبر في شيء منهما صدق أو لا صدق على شيء وإذا حمل على شيء موافاة أو اشتقاقاً كان اثباته له تحصيلاً واثبات سلبه له إيجاب سلب المحمول وإنما يتنافيان صدقاً لا كذباً لجواز ارتقاعهما عند عدم الموضوع ، ولذا قال الشيخ (١) في الشفاء : إن المتقابلين بالإيجاب والسلب إن لم يحتمل الصدق فبسيط كالفرسية واللافرسية وإلا فمركب كقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرس ، فإن إطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد (٢) في زمان واحد محال . وقال أيضاً : معنى الإيجاب وجود أي معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه أو وجوده لغيره ، ومعنى السلب سلب أي معنى كان سواء كان لا وجوداً في نفسه أو لا وجوداً لغيره انتهى ، فقد علم مما ذكر أن التقابل أعم من التناقض المعروف باختلاف قسيتين إيجاباً وسلباً كذا وكذا لتحقيقه في المفردات دون التناقض ، قدسسى من قال : إن التناقض هو نفس التقابل الإيجابي والسلبي ، وكذا ما وقع (٣) في عبارة التجريد إن تقابل السلب

شبه بما هو حاك عن بطلان الوجود كان لازمه كون المنضم إليه هو المفهوم من حيث أنه حاك عن الوجود ، ورجع الأمر إلى التناقض في القضايا بمثل القول فيما ذكره من وقوع التناقض بحسب الانتساب إلى شيء آخر بالعمل . ومن هنا يظهر أن النظر العرفي يؤدي إلى اختصاص تقابل التناقض بين القضايا بأن التناقض اللاحق بين المفردات كالإنسان واللاإنسان وقيام زيد وعدم قيامه بدلاً من الفرض من الفرضين الموجبة والسالبة في مورد مطلوب الذات بين الإيجاب والسلب وهي القضية المنفصلة الحقيقية السالبة بأول الأوصاف ما إن يصدق الإيجاب وما أن يصدق السلب ، وإليها يعود قولهم الإيجاب والسلب لا يصدقان معاً ولا يكذبان معاً ط .

(١) أي لاجل أن هذا التقابل يكون في القضايا في المفردات قال كذا - سره .

(٢) أي صدقها في مورد واحد محال لذيأتي أن عدم اجتماعها بحسب الصدق لا

موضوع ولا محل لهما - سره .

(٣) أقول : مراد المحقق الطوسي قدس سره كما في التوارد أن هذا التقابل غير راجع

إلى الوجود الخارجي لأن موضوعي السلب والإيجاب في التناقض نسبتان لا محقق لهما إلا

والايجاب راجع إلى القول والعقد ليس بصواب ، كيف وتقابل القضييتين ليس من حيث إنهما قضيتان ؟ ولا باعتبار موضوعيهما بل باعتبار الايجاب والسلب المخالف إلى شيء واحد ، فالتقابل بالحقيقة إنما يكون بين نفس الشيء والاثبات وفي القضايا بالعرض اللهم إلا أن يتكلف كما في بعض شروحه ويراد من الايجاب والسلب ادراك الوقوع واللاوقوع ، وهما أمران عقليتان وادراك على النسبة التي هي أيها عقلية ، فإذا حصلنا في العقل كان كل منهما عقداً أي اعتماداً ، وإذا هبنا عنهما بهارة كان كل من العبارتين قولاً . ثم بما حققنا من أن التقابل بالذات في القضايا إنما هو بين نفس الشيء والاثبات وبين القضايا بالعرض اندفع عاقل : إن بعضهم اعتبروا في مفهوم التقابل عدم الاجتماع في الموضوع بدل المحل ، وصرحوا بأن لاتحاد بين الصور الجوهرية ، إذ لا موضوع لها لأنه المحل المستغنى عن الحال ، ومحل الصور هي المادة المحتاجة إليها في التفوق . واعتبر الآخرون المحل مطلقاً فاثبتوا التصاد بين الصور النوعية المنصرية ، فلم من اختلاف الفريقين في كون مورد الايجاب والسلب موضوعاً أو معدلاً أن المراد من عدم الاجتماع المأخوذ في التقابل عدم الاجتماع بحسب الحلول لا بحسب الصدق ، ومعلوم أن من التقابل ما يجري في القضايا كالتناقض والتصاد (١) فإن قولنا كل حيوان إنسان تقيض لقولنا بعض الحيوانات ليس بإنسان

في النفس كما في القضية المحولة أو في اللفظ كما في القضية الملوقة والتقابل هو أيضاً نسبة فكان نسبة في نسبة بل النسبة السلبية سلب النسبة ، ومن الجواب انه قدس سره اعترف بذلك في قوله بعد أسطران تقابلها إنما يتحقق في الذهن أو اللفظ معجازه هو الحق قدس سره لم يرد إلا هذا ، ولعل المصنف قدس سره ظن أن الحق يصدد بيان منشاء هذا التقابل ومرجه الفاعلي وأنه في أي شيء بالذات وفي أي شيء بالعرض ، وليس كذلك بل هو يصدد تعيين موضوعه وبيان مرجه القابلي - سره .

(١) جريان التصاد في القضايا مبني على السامعات العمولة في المنطق لوضوح عدم صدق تعريفه عليها بأي تعريف عرف ، والذي ذكره الشيخ أسدق شامد على أن إطلاق التصادين على الموجبة والسالبة الكلبيين لا يجاوز حد التسمية - طمد .

و ضد لقولنا لاشيء من الحيوان با نسان على ما قال الشيخ في الشفاء : ليس الكلي السالب يقابل الكلي الموجب مقابلة بالتناقض ، بل هو مقابل من حيث هو سالب لمحموله مقابلة اخرى ، فلنسم هذه المقابلة تضاداً إذا كان المتقابلان متقابلين اجتماعاً صدقاً أصلاً ، ولكن قد يجتمعان كذباً كالأضداد في الأمور انتهى . مع أن القضايا لا يتصور اعتبار ورودها على شيء بحسب الحلول فيه ، وكلام هذا الغائل لا يخلو من خلط إذ الاختلاف الذي نقله إنما وقع منهم في باب التضاد حيث اعتبر فيه تعاقب المتضادين إما على موضوع واحد أو محل واحد لا في مفهوم مطلق التقابل المعروف بكون الأمرين بحيث لا يجتمعان في شيء واحد سواء أكان عدم الاجتماع بحسب الوجود والتحقق أو بحسب الحمل والصدق ، كما يقولون كل اختلاف المذكور بينهم في مطلق التقابل لزم منه نفي التقابل بين الفرس واللا فرس بمثل البيان الذي ذكره ، لعدم كون الفرس ذا محل وذلك فاصلاً

ومن أحكام الأيجاب والسلب إن تقابلهما إنما يتحقق في الذهن أو اللفظ مجازاً دون الخارج لأن التقابل نسبة والنسبة في التحقق فرع منتسبها ، وأحد المنتسبين في هذا القسم من التقابل سلب ، والسلوب اعتبارات عقلية لها عبارات لفظية فالنسبة بينهما عقلية صرفة ، وأما عدم العلكة فله حظاً من التحقق باعتبار أنه عدم أمر موجود له لا أمر موجود قابلية التلبس بمقابل هذا عدم وهذا القدر من التحقق الاختياري كاف في تحقق النسبة بحسب الخارج ، فإن لكل شيء مرتبة من الوجود ، ومرتبة النسبة هي كونها منتزعة من أمور متحققة في الخارج أي نعو كل من التحقق كالإنسانية والحيوانية من الذاتيات ، والمشي والكتابة من العرضيات .

و من أحكامهما عدم خلق الموضوع عنهما في الواقع لافي كل مرتبة

من مراتب الواقع ، فإن^{*} الأشياء التي ليست بينها علاقة ذاتية^(١) يخلو كل^{*} منها في مرتبة وجود الآخر عن كونه موجوداً أو معدوماً ، وكذا المرئيات في مرتبة الماهيات من حيث هي كما علمت .

ومن أحكام هذا التقابل أيضاً إن^{*} تحققه في القضايا مشروط بشان وحدات مشهورة ، مع زيادة وحدة هي وحدة العمل في القضايا الطبيعية ، لأن^{*} بعض المفهومات قد يكذب على نفسه بالعمل المتعارف فيصدق تقينه عليه مع أنه فيصدق على نفسه كسائر المفهومات بالعمل الأولي الذاتي ، وفي المصورات مشروط بالاختلاف في الكيفية لكذب الكلّيتين مع تحقق الوحدات ، كقولنا كل^{*} حيوان إنسان ولا شيء من الحيوان إنسان ، فعلم أنها ليست متناقضتين وإن كانتا متصادمتين كما مر والتضاد لا يمنع كذب السدين معاً وصدق جزئيتين كذلك كقولنا بعض الحيوان إنسان وليس بعض الحيوان إنسان ، وفي الموجهات مشروط بالاختلاف على الوجه المقرر وإلا لم يتحقق التناقض لصدق الممكنتين وكذب السروريتين في مادة الإمكان مع تحقق باقي الشرائط ، ومن خاصية^(٢) هذا التقابل استحالة الوساطة بين المتقابلين به ، وامتناع اجتماعهما صدقاً وكذباً ، فلا يخلو شيء عن فرسية ولا فرسية وقد يخلو عن طرفي سائر أقسام التقابل ، ولا يصدق على المعدوم شيء ومن طرفي المتقابلين إلا السلب والإيجاب ، ومن جملة التقابل تقابل النضائف والمتضائفات هما وجوديان يعقل كل منهما بالنسبة إلى الآخر كالأبوة والبنوة فإنهما^(٣) لا يصدقان على شيء واحد

(١) بالإضافة اليباية لا بالنوصيف اذ ليس الماهية ولازمها وكذا بين المتضائفين العلاقة الذاتية موجودة وليس أحدهما في مرتبة ذات الآخر - سره .

(٢) يراني من طاهره تكرار مع قوله ومن أحكامهما عدم الخلط الموضوع عنهما ولكن لا تكرار في الحقيقة من ذكر عدم الخلط هناك كل تمهيداً لذكر الخلط في المرتبة هو ان السلب والايجاب اللذين لا يعبون عنهما شيء في الواقع كانت المرتبة خالية عنهما . وأيضاً قد احصاهما عدم الاجتماع بحسب الصدق أيضاً - سره .

(٣) هذا هو الحق الذي لا مريية فيه فان مرض كون كل من الوجودين أي بياهما معقولا

من جهة واحدة وإحدهما لا تنقل إلا مع الأخرى .

ربما اشبه عليك الأمر فتقول : كيف يجعل التضايف قسماً من وهم وتنبه : التقابل وقسيماً للتضاد ؟ والحال إن التضايف أعم من أن يكون تقابلاً أو تضاداً أو تماثلاً أو غير ذلك بل يكون جنساً لهما فيلزم كون الشيء قسماً لنفسه وقسيماً له أيضاً .

وربما يجاب عنه بأن مفهوم التضايف أعم من مفهومي التقابل والتضاد (١) المعارضين لأقسامهما ، وهذا لا يناقض كون معروض التقابل أعم منه ومعروض التضاد مبايناً له ، فمفهوم كل منهما مندرج تحت المضاف لكن من حيث الصدق على الأفراد أحدهما أعم منه والآخر مبائن له فلا منافاة .

وبوجه آخر مفهوم التضايف من حيث هو أعم من مفهوم التقابل ، ومن حيث أنه معروض لصفة من التقابل أحسن منه على قياس كون مفهوم الكلي من حيث هو هو أعم من مفهوم الجنس هو من حيث أنه معروض لمفهوم الجنس أحسن منه .

والحق في الجواب أن يقرر بين مفهوم الشيء وما يصدق هو عليه مفهوم التضايف (٢)

✽ بالنسبة إلى الآخر بوجوب التوقف الذي بينهما ولا معنى لتحققه في الشيء الواحد . على أن التقابل غيرية بالذات ولا معنى لتحققه في الشيء الواحد من جهة واحدة ولي موارد من كلام المصنف ما يشعر بأن التضايف لا يأتي من اجتماع المتضادين بل أنه كالتماثلية والمطلوية ونحوهما بل الاجتماع ينتج فيما ينتج لسبب من خارج كالتلية والمطلوية هذا ، والحق خلافه وللكلام تمة ستوافيك في مظهر طمد .

(١) يعني أن مفهوم الشيء لا يلزم أن يكون من جملة أفراد ذلك الشيء مثلاً مفهوم الإضافة ليس بإضافة بل كيف ، ومفهوم العرف ليس معنى غير مستقل بل هو من حيث نفسه من المعاني المستقلة ، ومفهوم التقابل ليس بتقابل بل من مقولة الإضافة فانهم ولا تعمل - نده .

(٢) أي مفهوم التضايف من حيث صدقه على أفراد في الجملة لا من حيث هو ولا من حيث الصدق على جميع الأفراد إذ قد أشكل في كون بعض أفراد التضايف كالإضافات التشبيهية الأطراف من التقابل المتخالفة الأطراف أيضاً التي كالتماثلية والمطلوية فضلاً عن نفس مفهومه من حيث هو ، وكثيراً ما يكون مفهوم الشيء قد رآه كمفهوم الشيء العام ، ومفهوم الكلي ، ✽

من أقسام مفهوم التقابل لكن مفهوم التقابل مما يصدق عليه التخالف ، وقد يكون مفهوم الشيء مما يصدق عليه أحد أنواعه كمفهوم الكلّي الذي هو شيء من آحاد مفهوم الجنس ، وفي الأمور الذهنية والعوارض العقلية كثيراً ما يكون مفهوم الشيء فرداً له وفرداً لفرد كما يكون فرداً لمقابلته كمفهوم الجزئي الذي هو فرد من الكلّي ومقابل له أيضاً باعتبارين ومن التقابل ما يكون بين المتضادين ^(١)

فمفهوم التخالف ، ومفهوم التماهي العامة ، وكفص المفهوم وغير ذلك . والعرق بين الإجابة أن بناء الأول على التفرقة بين العارض والحروض ، وأن في العوارض نسبة من النسب الأربع تخالف النسبة في المعروضات ، وبناء الثاني على التفرقة بين التخالف من حيث هو وبين التخالف التقابلي وأن هذا هو قسم من التقابل لذلك ، وبناء الثالث على التفرقة بين العمل الذاتي الأولي والعمل الشائع ، فلا غرو في كون مفهوم التقابل بالعمل الأولي تقابلاً وبالعمل الشائع مصداقاً للتخالف لا التقابل ، ومفهوم الشيء قد يكون فرداً لفرد ، كما قد يصدق عليه مقابله في تقابلان مجتمعين باعتبارين ، كما أن الوجود والعدم مجتمعان لا باعتبار التقابل فبناء الجواب هو العرق بين المتساويين . وأما قوله مفهوم التخالف من أقسام مفهوم التقابل فيبيان للواقع ولا دخل له في الجواب عنه .

(١) يكرر ده في كلماته كون حد التضاد المذكور كما بين أحكامه كقولهم ضد الواحد واحد ، وإن الضدين يجب أن يجتمعا في جنس قريب . وأن الجواهر لا تضاد فيها مبنياً على الاصطلاح ، وهذا يشهد على أنه . أما يعتبر من حد التضاد ما يتصل من تقسيم التقابليين وهو أن الضدين أمران وجوديان غير متضادين لا مجتمعان في موضوع واحد من جهة واحدة وأما ما ورد ذلك فأنما هو مبني على الاصطلاح والوضع ببناء الأحكام في الأبحاث الفلسفية على الاصطلاح البجرد بحد غاية ، ومن المعلوم أن إضافة قيود آخر على الحد الخارج من التقسيم تصود أقساماً أخرى من التقابل ، على الباحث أن يعتبرها ويسببها أو يقيم البرهان على بطلانها وامتناعها ، والذي ذكره حد المتضادين أيها أمران وجوديان غير متضادين متماثلان على موضوع واحد داخلان تحت جنس قريب بينهما غاية الخلاف هو الذي يمكن أن يقال في بيان أن القيود الثلاثة الأول أهني كونها أمرين وجوديين متضادين إنما لزم اعتبارها لحصولها من التقسيم المذكور سابقاً وهو أن التقابليين إما أن يكون أحدهما صمماً للآخر أو يكونا وجوديين وعلى الثاني إما أن يكون كل منهما مقولاً بالقياس إلى الآخر أولاً ، والثاني هما التضادان فهما أمران وجوديان غير متضادين هو إما اعتبار الموضوع لهما فقد تقدم أن اعتبار التقابل والغيرية الذاتية بين شيئين يوجب اعتبار أمر ثالث يتعد به كل من الطرفين نوعاً من الإبعاد

والمتضادان على اصطلاح العشائين هما ^(١) الوجوديان غير المتمايعين المتعاقبان

فيطرد الطرف الاخر من ذلك التاك والالتى اعتبار التقابل ، فهناك أمر يتعد به كل من طرفي التعداد وحيث كانا جميعاً وجوديين والشيء الذى يوجد له ويتعد به الامر الوجودى هو الموضوع الاعم من محل الصور الجوهرية وموضوع الاعراض غير أن اعتبار غاية الخلاف يوجب نفي التضاد عن الجواهر فلا يبقى الاموضوع المرض ، ويظهر من هنا ان المتضادين يجب أن يكونا من الاعراض وأن ينصرا في اثنين وأن يكون لهما موضوع واحد يتماقبان عليه ، واما اعتبار دخولهما تحت جنس فلان الصور الجوهرية تتعدد وجوداً مع موادها فتحصل منهما جميعاً هوية واحدة فلو صبح فيها تضاد لكفى ذلك في طرد كل من الطرفين الاخر من مادته التى اتعد بها صار هو هي واما الاعراض فاد كانت موضوعها محلاً مستتباً عنها في وجوده لم يحصل من مجرعه الموضوع ومرض هوية واحدة حتى ينتج اجتماع المتضادين فيها لطرد أحدهما الاخر بل المرض لا يدخل المرض وان فرض اتعاده مع موضوعه نوعاً من الاتعداد ؛ فان المرض لا يصير فيه عين المرض الاخر اذا حلاليه بخلاف الصورتين الجوهريتين اذا حلنا مادة من المواد ، فمن الواجب مضافاً الى اعتبار موضوع محل فيه المتضادان اعتبار أمر آخر يتعد به كل من طرفي التضاد اتعداداً يصير له التعدادان هوية واحدة فيطرد كل منهما الاخر فيه لكون ذلك طرداً له من نفسه والامر الذى هذا وسطه هو الجنس الذى يدخل تحت أنواعه فتصير هي هو ، فمن اللازم اعتبار دخول المتضادين تحت جنس واحد . ثم نقول : ان هذا الاتعداد انما يتم بين النوع وان شئت قلت بين الفصل الذى هو قضية العدد الثموى وبين الجنس الذى يقسه ويحصله ذلك الفصل وهو الجنس القريب واما الجنس البعيد فلا نسبة بين الفصل وبينه بالتقسيم والتعصيل حقيقة ، وقد تقدم ذلك في مباحث الماهية فمن الواجب أن يكون الجنس الذى يدخل تحت التضاد ان جنساً قريباً ومن هنا يظهر ان التضاد انما يتحقق في جنس من الاجناس المرضية منحصر في نوعين لا ثالث لهما ، واما اعتبار غاية الخلاف بين المتضادين فهو انهم حكموا بالتضاد في امور ثم وجدوا اموراً اخرى متوسطة بين طرفي التضاد نسبة كالسواد والياض اللذين ذهبوا الى تضادهما ثم وجدوا الصفرة والحمرة وغيرها من الالوان متوسطة بينهما هي بالنسبة الى السواد يان وبالنسبة الى الياض سواد فحكموا بتركيبها من الطرفين و ان الضدين بالحقيقة هما الطرفان فاعتبروا غاية الخلاف بين الضدين ، ومن هنا يظهر ان المراد بغاية الخلاف أن لا يختلف الخلاف والتمايز بالنسب والاعتبارات بل يختلف الطرفان و يتمايزا بذاتهما وفي قسمهما فهذا القيد بمنزلة الايضاح لسنى التقابل بينهما على حد.

(١) الاولى أن يقال : هما الوجوديان اللذان لا يتوقف تعلق أحدهما على الاخر المتماقبان الخ لان الاقسام الاربعة من التقابل مساوية في المعرفة والجهالة وقد صرح بذلك في مبحث الكيف فرسب عدولهم عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبية في تعريف الكيف الى ذكر خواصها التى هي أعلى الا أنه قد سمره لم يبال بذلك هاهنا إذ قد عرفت المتمايين أولاً ، و

على موضوع واحد لا يتصور اجتماعهما فيه وبينهما غاية الخلاف وقد مرَّت الإشارة إلى أن الطوائع الجنسية لا يتقابلان فالتضاد إنما يعرض للأنواع الأخيرة كما يدل عليه الاستفراء .

وقد ظنَّ بعضهم وفروع التضاد في الأجناس لزعمهم أن الخير والشر متضادان وكل واحد منهما جنس لأنواع كثيرة ، وهذا الظنُّ باطل من وجهين .
الاول إن التقابل بينهما ليس بالتضاد لكون أحدهما عدماً للآخر إذ الخير وجود أو كمال وجود ، والشر عدم الوجود أو عدم كمال الوجود .

والثاني إنهما ليسا بجنسين لأن الخير والشر إما أن يراد بهما ماهو بحسب الواقع وقد علمت أنهما يرجعان إلى الوجود والعدم ، وإما أن يراد بهما ما بالقياس إلى طبيعة الإنسان فكل ما يوافقه ويلائمه نسميه خيراً ، وكل ما يخالفه وينافره نسميه شراً ، والموافقة والمخالفة وسائر ما أشبههما من نسب واعتبارات خارجة عن أحوال الماهيات فلا يكون شيء منها جنساً ما اعتبر وصفاً لها ، وأما إذا اعتبر نفس الملازمة والمنافرة مجردتين عن صموصيغتهما كانت كل واحدة منهما ماهية نوعية فالتضاد بينهما ^(١) ليس تمازجاً بين الجنسين ، ومن شرط التضاد أن يكون الأنواع الأخيرة التي توصف به داخلية تحت جنس واحد قريب ، وكون الشجاعة تحت الفضيلة والتهور المضاد لها تحت الرذيلة لا يرد نقماً على هذه القاعدة لأن كل

ما قلنا لم يكن حاجة إليه لخروج المتضامين بالتعاقب على موضوع واحد كما قال الشيخ في قاطي نور باسم الشك ، و أما المتضامان فليس يجب فيهما التعاقب على موضوع وسينقله المصنف .

قلت : لا شبهة في جواز تعاقب المتضامين كالأبوة والبنوة وغيرها على موضوع ، وكلام الشيخ أيضاً دال على ما ذكرناه كقوله ليس يجب قوله بلزم لا محالة فانتظر .

(١) أي لو فرض تحقق التضاد لكن لم يتحقق فذا الملازمة والمنافرة من الإصافات فيهما تعاقب المتضامات .

واحد منهما في نفسه كيفية نفسانية ، وكونه فضيلة أو رذيلة إما هو ^(١) صفة عارضة له لأنها مقومة له ، فالفضيلة والرذيلة ليستا من الأجناس للمعاني والردائل النفسانية ، ثم إن الشجاعة ليست صفة الشئ من التهور والجبن لكونها واسطة بينهما وأما الطرفان فلكونهما في غاية التباعد كانا متضادتين بل تضاد الشجاعة مع دل معها تضاد بالعرض إذ الشجاعة ماهية لها عارض وهو كونها فضيلة ، وكذا من التهور والجبن ماهية لها عارض ، هو كونها رذيلة ، والتضاد بالحقيقة بين العارضين وفي المعروفين بالعرض ، وأما التضاد بين التهور والجبن فنوع آخر من التضاد غير ما يكون باعتبار الفضيلة والرذيلة . ومن أحكام التضاد على ما ذكرناه من اعتبار غاية التباعد إن ضد الواحد واحد ، لأن الضد على هذا الاعتبار هو الذي يلزم من وجوده عدم الضد الآخر ، فإذا كان الشئ بوحداً أولاً أضداداً فإما أن يكون مخالفاً مع ذلك الشئ من جهة واحدة أو من جهات كثيرة فإن كانت مخالفاً معه من جهة واحدة فإحداً لذلك الشئ بالحقيقة شئ واحد وضد واحد وقد فرغ من أضداداً وإن كانت المخالفة بينهما وبين جهات عديدة فليس الشئ ذا حقيقة بسيطة بل هو كالإنسان الذي يضاد العار من حيث هو باره ، ويضاد البارد من حيث هو حار ، ويضاد كثيراً من الأشياء لاشتراكه على أضدادها ، فالتضاد الحقيقي إنما هو بين الحرارة والبرودة والسواد والبياض ولكل واحد من الطرفين ضد واحد ، وأما العار والبارد فالتضاد بينهما بالعرض فالشيطان إذا كان بينهما تضاد حقيقي يكون بين محليهما بما هما محلها تضاد بالعرض ، فمن الخدين ما بينهما وسائل طوع منهما ما لا وسائل بينهما سواء كان الوسط حقيقياً كما بين العار والبارد من الفاتر أو غير حقيقي مرجعه الخلو من جنس الطرفين كاللاخفيف واللاتقيل ، فإن الفاتر لا يخرج من جنس الحرارة والبرودة بخلاف اللاخفيف واللاتقيل لغير وجود جنس الخفة والتقل كالملك

(١) بل الحق أن الفضيلة والرذيلة من المعاني الاختيارية حيث اعتبر في تعريفها قولنا يسمى أولاً على أن مفهوم الرذيلة عدمية وهو ظاهر طبعه .

وقد يكون أحد الشدين على التعيين لازماً لموضوع كالبياض للثلج والسواد للثمار
وقد لا يكون وحينئذ إما أن يمتنع خلو المحل عنهما كالمحة ^(١) والمرض للإنسان
أو يمكن كالثقل والخفة للعلك ، وعلى هذا الاصطلاح ^(٢) لاتحاد حقيقياً بين
الجواهر إلا باعتبار ما يمرض لها من المتضادات ، وأما على اصطلاح المتقدمين
ففي الماديات من الصور المتخالفة المتعاقبة على محل واحد متعاد حقيقي ، وكذا
يجوز عندهم أن يكون لشيء واحد أضداد كثيرة حيث لا يشترطون في التصادمية
الاعلاف ، فالسواد عندهم كما يصاد البياض بضاد العمر أيضاً لأن اصطلاحهم يشمل ذلك .

وها هنا إشكال قوي وهو إن المقولات العالية قد علمت
شك وتعليق:

أن لاتحاد بينهما لاجتماع بعضهما مع بعض في جوهر واحد جسماني
وكذا الاشتراك في الجنس البعيد لا يمكن في امتناع الاجتماع ، فإن العلم يجتمع
مع السواد مع كونهما من مقولة واحدة ، فلا بد من كون ^(٣) المتضادين تحت جنس
قريب ومن كونهما مختلفين بالفصل ، فحينئذ إن كان بينهما تصاد فلا يكون تضادهما
من حيث الجنس بل من حيث الفصل ، فالمتضادان بالذات هما الفصلان ، على أن
الفصلين لا يشتركان في الجنس القريب لكونهما خارجاً عن حقيقتيهما كما سبق ، وقد
شرط كون المتضادين تحت جنس قريب هذا خلف ، وأيضاً تعاقب الفصول في أنفسها
على موضوع واحد كما هو شرط التضاد غير متصور إذ لا استقلال لها في الوجود حتى

(١) هذا بناء على نفى الوسطة بينهما خلافاً لبعض الأطباء القائل بالوسطة كعالم الشيخ

والطفل والبالغ - سرده .

(٢) رجع إلى أول الكلام أي اعتبار الموضوع لا المحل في التعريف المذكور سرده .

(٣) لا يلحق أن عدم اقتضاء الجنس البعيد بآلته جنس جيد التصاد بين أنواعه لا ينتج

اقتضاء الجنس القريب ذلك فمن الجائز أن يكون الجنس من أصله غير دقيق في تحقق التضاد
اللهم الآن يبرهن على وجوب اشتراك المتضادين في جنس فأخضع من ارتفاع التصاد من بين
الاجناس العالي والاجناس البينة وخالة الجنس القريب في مسألة التضاد بوقد تقدم ما يمكن
أن يقال في ذلك ، على أن حصر المقولات في العشرة استقرأي لا على طمده .

يسبب إلى الموضوع الواحد ، ولا يمكن تعاقبها ^(١) على جنس واحد كما علمت .
ويمكن التفصي عنه بأن الجنس والفصل متحدان في الوجود والجعل وهما
موجودان بوجوه واحد بلا تفاير بينهما في الخارج وهما عين النوع في الخارج ، صفات
المصول هي الأعيان بعينها صفات الأنواع المتقومة بها في نحو ملاحظة العقل ، ولما
كان التصادم من الأحكام الخارجية للمتضادات ^(٢) فلا محالة يكون الموصوف بها
الأنواع بذواتها دون الفصول بما هي فصول ، والحاصل إن التصادم بين المتضادين
وإن كان باعتبار فصل كل منهما ولكن التعاقب في الحلول في موضوع باعتبار
نوعيتهما ، لأن الحلول في شيء نحو من الوجود والوجود لا يتعلق إلا بما يستقل في
التحصل الخارجي ، والفصول لا استقلال لها في الخارج ، واتصاف كل من النوع والفصل
المفهوم بالصفات الخارجية للآخر إنما هو بالذات لا بالمرئ لاتحادهما في الوجود
الخارجي دون الصفات الذهنية التي تعرض لكل منهما باعتبار مدايرتها في الذهن .
ومتأ عدا في المتقابلين المطلقة والعدم وهما أمران يكون أحدهما وجودياً
والآخر عدمياً أي عدماً لذلك الوجودي سواء كان ^(٣) بحسب شطبه في الوقت أو

(١) المذكور الذي ذكره أو كان تقوم النسلين بالجنس وهذا شيء آخر وهو أنه قد
مران الفصول النفسية للجنس انما ترد على العصم الجنسية فان نسبة الكس الى مائته نسبة
الاباء الى الاولاد لا نسبة أب واحد اليهم عادن لا يلزم نواردها لعل على مصول واحد فها هنا
يقول قدس سره اذالم يمكن تعاقب الفصول النفسية على جنس واحد مع أن نفسه جائز فكيف
أمكن تقومها بجنس واحد مع أن تخريبه لها غير جائز أو تنظير لعدم التعاقب على موضوع
واحد والاول أدق - سره .

(٢) فان قلت : التصادم ربما يكون بين الامور الاعتبارية كمفهومى الجنس والفصل
فكيف يصح كونه من الاحكام الخارجية للمتضادات قلنا : المراد منه ان تضاد الامور الخارجية
اساهم من الاحكام الخارجية لها وهذا لا ينافي عروض التضاد للامور النسبية بحسب اعتباراتها
الظلية عنه قدس سره الشريف .

(٣) مطلق بالعدم باعتبار القوة التي في هذا العدم أو بالوجودي أي سواء كان ذلك
الوجودي ممكناً بحسب شطبه الخ - سره .

في غير الوقت أو بحسب النوع أو بحسب الجنس قريباً كان أو بعيداً ، فالعمى ^(١) والطلعة ، وانتثار الشعر بداء الثعلب الذي هو بعد الملكة والعرودية التي هي قبلها وعدم البصر الممكن في حق الشخص الأعمى ، وانتفاء اللحية للمرأة الممكن لنوعها كل هذه عديميات في التحقيق مشروط فيها الامكان والقول قد لا يصدق على المعلوم وأما في المشهور فاسلكة هي القدرة للشئ على ما من شأنه أن يكون له متى شاء كالقدرة على الإبصار ، والعدم انتفاء هذه القدرة مع بطلان التهيؤ في الوقت الذي من شأنه أن يكون كالأعمى ، لا كاليجرو قبل فتح البصر ، واصطلاح المنطقيين ^(٢) في العدم والملكة هو المعنى الأول ، وكذا اصطلاحهم في المتضادين مجرّه ^(٣) كونهما

(١) أي الأعم من مثل عى القرب والا كمنه وغيره فانه كعدم البصر الذي بهما لا تصاف بالملكة بعده من باب ذكر الخاص بعد العام وتنصيص الطلبة بالذكر لعله للقول بكونها ضداً للنور وجودياً - سره .

(٢) هذا منه قد سره غريب حيث عكس الاصطلاحين في العدم والملكة فان اصطلاح الا ليهين التسميم واصطلاح المنطقيين التنصيص ، يظهر ذلك لمن نظر في قاطيفورياس الشفاء بعد التسميم في العدم ، وهذه كلها لا يلتفت اليها في هذا الكتاب اما العدم المقصود فيه هو العدم الذي هو فقدان القية من وقتها أي فقدان القوة التي بها يمكن العمل ادامار الموضوع عادماً للقوة فلا يصلح بعد ذلك أن يزول العدم كالمسى واما القية فيزول الى العدم ، فهذا هو التقابل العدمي المذكور في قاطيفورياس انتهى . ومراده بهذا الكتاب باب قاطيفورياس وهو باب القولات العشر التي أدرجه القدماء في المنطق وهو أحد أبوابه سواء به كما سماه باب الكلليات العسى ايسافوجي وباب القضايا ياربر ميناس ، وبغيرها غير ذلك كما ذكر في حاشية المصنف قدس سره على الشفاء وفي غيرها - سره .

(٣) هذا العصر اسأني بالنسبة الى اعتبار الوجودية وغاية البديل يتبرون النصاب على موضوع واحد شخصي ، فلا يرد أن هدا مناهة التقابل السطوق فلا يتميز به التضاد من غيره اذ يتبرون فيه ما به يتميز من غيره . كما في القصة التي ذكرها الشيخ في قاطيفورياس من أن التقابل اما أن يكون ماهية مقولة بالقياس الى غيره فهو تقابل الاصناف أولاً . وحيثه اما أن يكون الموضوع صالحاً للانتقال من أحد الطرفين بينه الى الآخر من غير انكسار أولاً بل يكون صالحاً للانتقال من كل واحد منهما الى الآخر أو ولا عن أحدهما الى الآخر لان الواحد لازم له فالاول تقابل العدم و لقية ، فال موضوع ادامار عادماً لقوة الا بصار فلا يصلح بعد ذلك أن يزول العدم .

غير مجتمعين في موضوع واحد . وأما الإلهيون فقد اعتبروا في كل منهما قيداً آخر أما في المتضادين فكونهما في غاية التباعد ، وفي الملكة والعدم أن يكون العدمي سلباً للوجودي عما من شأنه أن يكون في ذلك الوقت ، فكل من قسمي التقابل بالمعنى الأول أهم منه بالمعنى الثاني عموم المطلق من المقيد ، إلا أن المطلق من التضاد يسمى بالمشهوري لكونه المشهور فيما بين عوام العلاسفة ، والمقيد بالحقيقي لكونه المعتبر في علومهم الحقيقية ، والملكة والعدم بالمعكس من ذلك حيث (١) يسمون المطلق بالحقيقي والمقيد بالمشهوري والقدر الذي يلزم في انحصار التقابل في الأقسام الأربعة من تقابل الانتعاض المرودة ، وتقابل البصر (٢) وعدمه عن العنبر أو الشجر لكونه خارجاً عن التضاد وعن الملكة والعدم على التفسير الأخير تفصلاً عنه بأن العنبر إنما هو باعتبار المعنى الأعم أعني المشهوري (٣) من التضاد والحقيقي من الملكة والعدم ليُدخل أمثال ذلك فيه.

وما عينا إشكال من وجهين :

ببحث ومخلص : الأول إن المتدين في لفظ المنطق كما صرح به الشيخ الرئيس وغيره لا يلزم أن يكون كلاهما وجوديين بل قد يكون أحدهما عدماً للآخر

كالكسبي ، وأما القنية فيزول إلى العدم . والثاني هو تقابل التضاد سواء كان أحد المتدينين وجودياً والآخر عدماً أو كلاهما وجوديين سواء كان الموضوع ينتقل من كل واحد منهما إلى الآخر أو كان أحدهما طبيعياً لا ينتقل عنه ولا إلى كاليائض للجنى - سرده .

(١) هذا يؤيد ما ذكرناه من أن هذا الاصطلاح يعكس ما ذكره - سرده .

(٢) فلا يمكن ادخاله إلا في التضاد المشهوري الغير المعتبر فيه الوجودية إذا الشجر غير

قابل للبصر لا باعتبار شخصه ولا باعتبار نوعه ولا باعتبار جنسه القريب أو البعيد كما لا يخفى ، إلا أن يراد بالجنس البعد في الشجر جوهر الحيواني التي شأنها القابلية كما يقال : أن الجوهر الجنسي في حريف الإنسان ناظر إلى الهيولي وليس في مؤرد القدرح بالشجر إشكال أنه دخل في تقابل السلب والإيجاب أيضاً - سرده .

(٣) حيث لا يعتبر فيه الوجودية فيدخل مورد القدرح في التضاد المشهوري كما يمكن

ادخاله في العدم والملكة بالمعنى الأعم - سرده .

كالسكون للحركة ، والظلمة للنور ، والمعجمة للنطق ، والأنوثة للذكورة ، والعردية للزوجية ، وفي كلام بعضهم إن التضاد بالمعنى المشهورى اسم يقع على التضاد الحقيقي وعلى بعض أقسام الملكة والعدم أعني ما يوجد فيه التعاقب على موضوع واحد بناءً على اشتراطهم ذلك في التضاد المشهورى ، والعق (١) إنه أعم من ذلك لعدم إمكان الانتفال في بعض هذه الأمور كالذكورة والأنوثة والزوجية والعردية على أن تعادل الزوجية والفردية راجع (٢) عند التحقيق إلى الإيجاب والسلب فعلى أي تقدير لا يكون قسماً لتقابل الملكة والعدم ، وتقابل الإيجاب والسلب .

الثاني إن غاية الخلاف شرط في التضاد المشهورى أيضاً كما هو ممرح به في كلام الحكماء كالشيخ وغيره فيلزم خروج تعادل السواد والعمرة وكذا تعادل العمرة والصفرة مثلاً من الأقسام .

وقد التزمه بعضهم وسقوا مثل ذلك بالتعاند فيزيد عندهم قسم خامس في أقسام التعادل .

وقد تدخل بعض آخر عنه ببيان أن تعادل الأوساط تعادل حقيقي أيضاً كتقابل الأطراف فإن كل مرتبة من السواد مثلاً مشتمل على طبيعة السواد المطلق الذي لا يقبل الأشد والأضعف عند المشائين ، وعلى خصوصية كونه على هذا الحد من السواد وهو بالنسبة إلى مرتبة أخرى تحتها سواد وبالنسبة إلى مرتبة أخرى فوقها بياض ولذا قال الشيخ في قاطيفو رياس الشفاء : السواد الحق لا يقبل الشدة والضعف بل الشيء الذي هو سواد بالقياس إلى آخر ، فإذا ثبت ذلك فكل وسط من أوساط السواد باعتبار نفسه في حكم الطرف إذ لا تفاوت بينهما عندهم باعتبار الطبيعة المشتركة وكذلك باعتبار مقايسته إلى سواد دونه في المرتبة أو إلى البياض الطرف أو البياض

(١) كما اشار إليه فيما مرته مجرد عدم الاجتماع في موضوع - سره .

(٢) كما يرشده إليه إطلاق الفرد على الحق الواحد سبحانه - سره .

الوسط إذ كونه سواداً ضعيفاً إنما يتحمل إذا قيس إلى سواد أشد ، لكن إذا قيس إليه كان ذلك سواداً بالنسبة إلى هذا وهذا لا يكون سواداً بالنسبة إليه بل بياضاً لافرق بينه وبين بياض الطرف في هذه الملاحظة ، وكذا حكم أوساط البياض فثبت إن التفاضل الحقيقي كما يوجد بين الأطراف يوجد بين الأوساط فإن لها جهتي الاختلاف والتوافق والتقابل إنما هو باعتبار الأول ، فلا يزيد في التقابل قسم خامس .

هذا خلاصة ما ذكره بعض أجلة المتأخرين وهو لا يستقيم (١) على ما اخترناه

من طريقة أسلاف الحكماء في الأشد والاضعف .

ويرد عليه أيضاً أن لكل شيء ماهية متعلقة في ذاتها لا بالقياس إلى ما عداها اللهم إلا أن يكون مضافاً حقيقياً يقترب مع تعقله ووجوده تعقل شيء آخر ووجوده ولا شك إن الألوان من مقولة الكيف لا من مقولة المضاف فلكل منها ماهية متعلقة لا بالقياس إلى غيره ، والتفاضل من الأمور التي تمر من المتخالفين بحسب ذاتيهما لا بمقايسة أحدهما للآخر ولا لغيرهما وإن كان مفهوم التفاضل من جزئيات الإضافة ، فالتقابلة بين الحمرة والصفرة مع قطع النظر عن قياسهما إلى الأطراف ثابتة جزئياً ، وليس من أقسامهما شيئاً إلا التفاضل .

فالحق أن يقال في وجه التفكي من هذا الإشكال :

مخلص :

أما عن قبل المشائين فبان التفاضل إنما ثبت بالذات بين طبيعتي

السواد والبياض مع قطع النظر عن خصوصيات الأفراد فكل مرتبة من مراتب السواد يساوي لكل مرتبة من مراتب البياض باعتبار اشتغال هذه على طبيعة أحد الصدين وتلك على طبيعة ضد الآخر لا باعتبار الخصوصيات ، فالتفاضل بين الوسطين كالحمرة

(١) وجهه أن مراتب الأوساط من السواد على ما ذكره يلزم أن يكون كل منها سواداً بالنسبة

إلى ما هو دونه وبياضاً بالنسبة إلى ما هو فوقه وهذا لا يستقيم على طريقة الأقدمين فانهم قالوا بالتشكيك في الطبيعة الواحدة فكل وسط منها على ما اختاروا يكون سواداً في نفسه وكذلك فوقه ودونه فانهم سجدوا .

والمفردة باعتبار كون أحدهما سواداً والآخر بياضاً تضاداً بالذات ، وأما باعتبار الخصوصيتين من كون أحدهما حمرة والآخر صفرة فبالعرض ، فالتضاد بين الأوساط يرجع إلى ما يرجع إليه التضاد بين الأطراف فلم يزد التقابل على الأربعة .

وأما من قبل الأقدمين فبان التقابل بين مراتب كمية واحدة تقابل في الكمال والنقص كما في مراتب الكمية من نوع واحد ، وأما تقابل مرتبة ضعيفة من السواد مع مرتبة ضعيفة من البياض فعلى قياس ما ذكر في الطريقة الأخرى من أن التضاد بالذات إنما هو بين متخيلتين مع قطع النظر عن الخصائص لكن بقي الكلام في أن جميع الألوان من مراتب السواد والبياض أم ليس كذلك وما ذكرناه كما ذكره يتم على الأول لأعلى الثاني ، وبناء الإشكال على مجرد الاصطلاح وهو أمر هيئ في المجلدات والعلوم الحقيقية .

لما تبين اتصاف كل واحد من الموجودات بإضافة سلب إذا ما من
 تكملة :
 موجود إلا وله إضافة إلى غيره بالملكة أو المملولية أو غيرها
 ويسلب عنه أشياء ولا أقل ما هو تقيمه ، فتقابل المتعاقبات لا يخلو عن جنسه شيء من الأشياء
 حتى واجب الوجود فانه متبدي للشيء وإن خلا عن آحاد جزئياته كالبوتق والبنوتق والمجاورة
 وكذا تقابل الإيجاب والسلب لا يخرج منه مطلقاً ولا من كل واحد من جزئياته كالمجربة
 واللاحصرية شيء من الأشياء ، وأما القسمان الأخيران من التقابل أعني العدم والملكية
 والتضاد فكما يخلو بعض الموجودات عن خاصتهما (خاصهما خل) كالبرودة والحرارة
 والعمى والبصر فكذلك يخلو عن مطلق تقابلها أشياء فإن الفارقات لا تقبل المدين
 ولا العدم المقابل للملكة إذ كل ما يمكن لها بالإمكان العام فهو حاصل لها ، فلا يصح
 فيها هذان القسمان من التقابل لاعاماً ولا خاصاً .

فصل (٧)

في التقابل بين الواحد والكثير

كيفية التقابل بين الواحد والكثير من العلوم الربانية التي حارت فيه عقول أهل النظر وأصحاب الفكر، وإنما خص^(١) بمعرفة الراسخون في العلم لأن تقابلها ليس بتقابل العدم والملكية ولا السلب الإيجاب لأنها وجوديان فلا يكون أحدهما سلباً للآخر، ولا تقابل المتضادين لعدم غلبة الخلاف المعتبرة في التصادم بينهما إذ ما من عدد إلا ويتمور أكثر منه، ولعدم التعاقب على موضوع واحد عددي، ووحدة الهيولى المتعاقبة عليها الاتصالات والانفصالات وحدة بهمة ظلية، ثم الكثرة تقوم بالوحدة ولا يمكن تقويمهاية أحد المتضادين بشيء من نوع الآخر، وليس بينهما تقابل التناقض وإلا لكان ماهية كل منهما معقولة بالقياس إلى الأخرى، وليس كذلك أما من جانب الوحدة فيبين إن معقوليتها كوجود ذاتها يمكن أن ينفك وينجره عن وجود الكثرة ومعقوليتها، وأما من جانب الكثرة فإن الكثرة كثرة في ذاتها بسبب الوحدة لا بالقياس إلى الوحدة والفرق بين المعنيين واضح، وقياسها إلى الوحدة من جهة كونها معلولة لها لا من جهة كونها هي الكثرة إذ كون الكثرة كثرة غير كونها معلولة، وليست الكثرة نفس المعلولة على قاعدة القوم^(٢) ثم إذا نجد التقابل بينهما من جهة تما نفعها لا من جهة عليتهما وارتباطهما.

وأياً كون الشيء بحسب جوهره وماهيته مضافاً إلى شيء يوجب كون ذات الشيء أيضاً كذلك، فلو كانت الكثرة جوهرية بالإضافة لكانت الوحدة أيضاً جوهرية بالإضافة كما هو شأن المتخالفين في الانعكاس.

(١) فالوحدة الحقة التي في الوجود لا يقابل كثرة المراتب المتخالفة بالكمال والنقص وهمي الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة بل قد طاعت أن الكثرة ليست إلا الوحدة المكررة وملاك الاشكال عليهم أن التقابل بينهما عندهم مسلم مفروض هنالك الحيرة في حسن قسمه، وأصل التقابل غير مسلم فيها وليس بينها إلا مجرد المتخالفة بحسب المفهوم - سره .
(٢) بل على قاعدة الكلّي فإن كل ملهية من حيث هي ليست إلا هي لاعتدائهم بل الوجود (العاس) الإمكاني الذي هو عين السلوك بالذات والجدول بالحقيقة على قاعدته قدس سره ليس من هذا المفهوم - سره .

وأيضاً ^(١) يلزم كونهما متكافئين في التحقق وجوداً وتعقلاً من حيث هذه هذه وتلك تلك وليس كذلك .

ومن الناس من ظن أن التقابل بينهما ليس تقابلاً ذاتياً لكنهما معا عرض لهما تقابل التعايف من جهة أن الوحدة مقومة للكثرة والكثرة معلولة متقومة بها وهذا الكلام ^(٢) لا يخلو من خلط لأننا نفهم تقابلاً بين الواحد والكثير اللذين كل منهما ينافي الآخر و يبطله عند حدوثه ووجوده ، والوحدة التي يزيلها ويبطلها الكثرة الطارئة ليست بملة لتلك الكثرة لأنها تتقوم بوحدة أخرى من نوعها والمتقومة بها مقابلة لنوع آخر من الوحدة غير ما يتقوم بها كوحدة الاتصال وكثرته ، فإننا إذا قسمنا الجسم بنصفين فهناك وحدتان وحدة كانت قبل القسمة عارضة للمتصل الوجداني وهي ليست جزءاً للإثنينية العارضة لمجموع النصفين ووحدة أخرى هي عارضة لأحد النصفين هي المقومة للإثنينية ولا شبهة في عروض تقابل التعايف بين الوحدة العارضة والإثنينية لكن الكلام في تقابل الوحدة (السابقة خ) والإثنينية الطارئة إنه من أي قسم من التقابل .

فإن قلت : نفس مفهوم التقابل من باب الإضافة قُبِتَ أن تقابل الوحدة والكثرة هو التقابل التعايفي .

قلت : هذا المفهوم من الطبائع العامة العقلية التي لا يمكن تسفها إلا في ضمن شيء من أقسامها ، وكلاهما في تحقيق التقابل بين الواحد والكثير إنه بأي

(١) كما قالوا لأهلية بين الشاخصين والوحدة علة ومتقدمة بالذات والكثرة معلولة ومتأخرة عنها - سرور .

(٢) يمكن أن يقال : لا خلط فيه لأن التفاوت بين الوجدتين امتثالا ، خصوصية القابل نفس الوحدة لا تماوت فيها ولا مدخلية لخصوصيات القوابل وتفاوتها بالذات والصغر في وحدة القول ، متقوم الوحدة للكثرة الطارئة تقوم الوحدة بالطردة لها بعدد مدخلها مافها الى القابل لان حكم الامثال فيها يحوز وفيها لا يجوز واحد وأيضاً لو تشبث الغائل بتعايف لمكية والكيالية والعادية والمدودية لم يتوجه عليه - سرور .

نحو من الأنحاء، فما لم ينحقق أولاً أحد أقسامه المعينة لم يتحقق هذا المفهوم في نفسه حتى يصدق عليه أنه جزئي من جزئيات مفهوم الإضافة على الوجه الذي مر . ومنهم من زعم إن التقابل بين الواحد والكثير ليس بالذات ، واحتج عليه بأن موضوع المتقابلين يجب أن يكون ^(١) واحداً بالشخص ، وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لأن طريقتي الوحدة إما على نفس الكثرة أو على الأشياء المتعددة التي صارت بالاجتماع شيئاً واحداً هو المجموع من حيث المجموع أو على شيء غيرها يحدث عند زوالها بحدوث الاتصال الوحداني ، وعلى أي تقدير ليس موضوع أحدهما هو بعينه موضوع الآخر ونفس على ذلك طريقتي الكثرة على الوحدة نفسها أو موضوعها .

وفيه بحث من وجوه : الأول النقص بأن الدليل لو تم لدل على نفي التقابل بين الوحدة واللا وحدة والكثرة واللا كثرة وهو يبين الفساد .
والثاني إن موضوع المتقابلين ^(٢) لا يلزم أن يكون واحداً شخصياً بل قد يكون وحدته نوعية أو جنسية غريبة أو بعيدة كالرجولية والبرية للإنسان والذكورية والأبوئية للحيوان ، والحركة ^(٣) والسكون للجسم ، أو بحسب أمر أهم من هذه الأمور كلها كالخيرية والشرية للشيء ، كيف ^(٤) ولو كان كذلك للزم أن لا يكون للذاتيات واللوازم تقابل مع سلوب وتقائض لها لعدم بقاء الشخص عند زوالها .

(١) أي المتقابلان يجب أن يتعابا على موضوع واحد بالشخص - سره .

(٢) أي لا يلزم أن يتعابا المتقابلان على موضوع واحد شخصي - سره .

(٣) أي حركة الإنسان مثلا مع سكون الجسد فانه مثال للوحدة الجنسية البعيدة وأما حركة هذا الجسد وسكونه معلوم أنها يتعابان على موضوع شخصي وكذا في الخيرية والشرية يراد مثل خيرية الواجب تعالى والهيولي - سره .

(٤) لا يعني أن تقابل الذاتيات واللوازم مع تقائضها اسامو بحسب حمل على لا بحسب وجود في كما صرح به - سره - سره .

الثالث (١) إن ما ذكره على تقدير تمامه إنما يشفي الوحدة الشخصية والكثرة المتعاقبة لا في غيرها ، فإن الواحد بالمحمول أو الموضوع أو بالاناسبة مثلاً فديتكثر فيها مع بقائه .

الرابع إن بقا الموضوع بأي وجه كان ليس من شرائط مطلق التقابل بل لبعضها كالتمسك كما صرح به شيخ الرئيس في قاطيفوريوس الشفاء ، حيث قال : وأما المتضائمان فليس يجب فيهما التعاقب على موضوع واحد أو اشتراكهما في موضوع واحد حتى يكون الموضوع الذي هو علمه لأم يلزمه لامحالة إمكان أن يسير معلولا أو يكون هناك موضوع مشترك وإن كانت الملية والمعلولية من المضاف .

ومنهم من رأى إن التقابل بينهما بالذات من باب التضاد ، واستدل أما على أن التقابل بينهما بالذات فبأننا إذا نظرنا إلى مجرد مفهوميهما وقطعنا النظر عن كون أحدهما ملة أو مكيالاً للآخر جزمنا بعدم اجتماعهما في ذات واحدة في زمان واحد من جهة واحدة ، وأما على أن التقابل بينهما بالتضاد فلا أنه ليس بشيء من الأقسام الثلاثة الباقية للتقابل ، أما التضاد فلم يندم كون الوحدة والكثرة متكافئين وجوداً وتعقلاً كما مر ، والمتضائمان يجب أن يكونا كذلك ، وأما القسمان الآخران فلا يكون أحد المتقابلين فيهما سلباً للآخر ، والوحدة لكونها مقومة للكثرة ليست سلباً لها ، والكثرة لكونها مما يتقوم بالوحدة لا يكون سلباً لها وإلا لكان الشيء ملة لعدمه . وما يقال : من أن ضد لا يتقوم بسده فمجرد دعوى بلا دليل ، مع أن الواقع بخلافه ألا ترى إن البلق قد صدل لكل واحد من السواد والبياض مع أنه يتقوم بهما بحث وتقويم

كلام هذا القائل لا يخلو من تزلزل واضطراب لأن الحكم على هذا التقابل بالتضاد ينفي كونه أحد الأقسام الباقية مع انتفاء شرط التضاد من جواز التعاقب على موضوع واحد ، وكون الطرفين على غاية

التباعد ليس أولى من الحكم عليه مكونه أحد البوائقي فيكون تخصيصاً من غير منتهى . وأما قوله امتناع تقوم الـ ضد بالـ مجرد دعوى بلا دليل فهو اقترافاً لأن دليلهم إن الخدين متفاسدان فلا يمكن حصول ماهية حقيقية من ضدها ولا من الخدين والأبلى ليست له ماهية وحدانية بل وحدته بمجرد الفرض والاعتبار ، فظهر أن لا حاصل لما ذكروا في بيان تحصيل قسم من التقابل في تقابل الواحد والكثير ، فيجب عليهم ^{١١} أن يجعلوا له فصلاً خامساً إلا أن المشهور ما ذكرناه من الأقسام الأربعة مع غولها ولو لزمها .

المرحلة السادسة

في العلة والمطلوب وفيه حصول

(١) في تلويح إلى أن حصر أقسام التقابل في الأربعة ليس بقلي دائرين الفيد لا نهات كما يظهر من تضاد ما مر من كلامه إن تحديد التضاد بالعدد المعروف مبنى على الاصطلاح ، وقدر الكلام فيه . والذي ينبغي أن يقال في هذا المقام : أنا لا شك في أن الواحد موجود وأن الكثير موجود وانهما متنافيان في الجبلة ، فالوجود من حيث هو موجود منقسم إلى الواحد والكثير وهو انقسام أولى يلحق الوجود بهما وجود من غير توسط واسطة ، فالفهمان منتره من الوجود لذاته فالوحدان أعني الوحدة والكثرة غير خارجين عن ذاته والاكثاف باطلين قضاءً لحق الامالة في الوجود بهما ومغلان واجمان إليه في حين انهما مختلفان بكونه مران الوحدة تساوق الوجود وتم الواحد والكثير جميعاً فالوجود في وحدته وكثرته يترق بين ما يشترك به وبالمكس وهذه خاصية التشكيك ، فاقسام الوجود إلى لواء والكثير من قيل انقسام الحقيقة التشككية إلى مرتبتي المختلفين بالشدة والضعف ، والكثير هو الرتبة الصلبة لمصف الوحدة المساوية للوجود فيه وهو نظير انقسامه إلى الخارجي واللفني وانقسامه إلى مبالعمل وما بالقوة وانقسامه إلى الثابت والقيال وغير ذلك ، ولا ينبغي انتفاء التقابل من بين مراتب التشكيك لان رجوع ما به الاختلاف في المراتب إلى ما به الاتقان لا يجمع الفهرية الذاتية التي تقوم به التقابل ، فظهر مما تقدم ان الواحد والكثير لا تقابل بينهما من حيث هما واحد وكثير . وأما قوله اما فهم تقابلين الواحد والكثير اللذين كل منهما يتألف من الآخر ويعطيه عدد حدوثه وجوده فلا يثبت بمجرد التافى والتباطل بينهما أزيد مما يقتضيه اختلاف مراتب التشكيك من اليتونة وانحرال بعضها من بعض .

فصل (١)

في تفسير العلة وتقسيمها

فنقول العلة لها مفهومان : أحدهما هو الشيء ^(١) الذي يحصل من وجوده وجود شيء آخر ومن عدمه عدم شيء آخر ، وثانيهما هو ما يتوقف عليه وجود الشيء فيمتنع بعدمه ولا يجب بوجوده ، والعلة بالمعنى الثاني تنقسم إلى علة تامة وهي التي لا علة ^(٢) غيرها على الاصطلاح الأول ، وإلى علة غير تامة تنقسم إلى ^(٣) صورة (١) ان قلت : هذا هو العلة التامة وكيف يلزم من وجودها وجود من اجرائها عدم المانع ، و عدمه في معنى فلا يصل شيئاً بل العلة التامة المشتقة على جميع الملل الناقصة لا وحدة لها فلا وجود لها بل هي مركبة اعتبارية لم يرد تركيبها الى الوحدة .

قلت : العلة التامة قد تكون بسيطة كالعلة الاولى للحلول الاول ولا اشكال فيه وقد تكون مركبة كملل الكائنات ومن أجلى البدييات ان فاعل الوجود يجب ان يكون موجزاً بحيث لا يمكن ان يراد مع وجود العلة التامة للوجود وجوداً فاعل المستجمع لجميع شرائط التأثير ولا اشكال في وجودها بهذا المعنى ولا غرو في توقف تأثير الفاعل على امر عيني لانه ليس مفهوماً مطلقاً للوجود انما الحميد هو الفاعل ، واما ان يراد من وجودها وجود كل جزء منها حسب فان مثلية بعضها في وجود الطول بوجوده كالفاعل والبادق والصورة والشرط ، وبعضها بعدمه كالمانع وبعضها بوجوده وعدمه كالمد فقولهم لا بد من وجود العلة التامة للوجود الوجود في من الوجود ان وقال صاحب النواظ : ان عدم المانع كاشف عن شره ووجودي كعدم الباب المانع للمغول فانه كاشف عن وجود ضالته فواء يمكن النفوذ فيه وكعدم العمود المانع للوط السقف بانه كاشف عن وجود مسافة يمكن ترك السقف فيه للسقوط الا انه يجب ان يعلم الشرط للوجودي الا بل لازم عيني يعبر عنه بذلك اللازم فيسبق الى احوام انه مؤثر في الوجود انتهى ، فجميع الامور الداخلة في العلة التامة وجودية فيكون هي أيضاً موجودة لوجود اجرائها بأسرها بالسؤال والجواب جابياً في الفصل الثاني في قوله في وجوب وجود العلة عند وجود مطولها وفي وجوب وجود المطول عند وجود علة - سره .

(٢) وانما حصل من قولهم : العلة التامة جميع ما يحتاج اليه الشيء اذ لا يلزم كونها مركبة كالعلة الاول للحلول الاول وقوله : على الاصطلاح الاول متعلق بقوله : علة تامة أو متعلق بمطوف أي زيادة وعلاوة على المعنى الاول لان المعنى الاول يصدق على الجزاء لا غير من العلة التامة ويقال عليه السبب بمعنى أخص ، فالعامل ان الشيء الذي يحصل من وجوده الوجود ولا علة غيره - سره .

(٣) من الملل الناقصة الشرط وارتفاع المانع وكثيراً ما لا يوردن بالذكر لبعثهما

ومادة وعاية وفاعل .

والقائل بأن إطلاق اسم العلة على هذه الأربعة بالاشتراك مخطئ لاسيما ويذكر أن العلة تنقسم إلى كذا وإلى كذا ، بلا الحق إنها مقولة على الكل بالمعنى الثاني وربما يقولون : إن العلة إما أن يكون جزء الشيء أو لا يكون ، والجزء ينقسم إلى ما به يكون الشيء بالفعل وهي الصورة ، وإلى ما به يكون الشيء بالقوة وهي المادة والتي ليست بجزء إما أن يكون مالا يخله الشيء وهي العاية ، أو ما يكون به الشيء وهو الفاعل ، وقد يخص الفاعل بما منه الشيء المبائن عن حيث هو مبائن ويستقى مامنه الشيء المقارن باسم العنصر . والمادة أيضاً يختلف اعتبار هكيتها إلى مامنها كالنوع العنصري ، وإلى ما فيها كالهذات فربما يجمع الجميع في اسم العلة المادية لاشتراكها في معنى القوة والاستعداد فيكون العلة أربعا .

وربما (١) يعمل فيكون خمسا . والقورة أيضاً يختلف نحو تقويمها للمادة وللمجموع منها ، والأولى إرجاعها بالاعتبار الأول إلى الفاعلية وإن كانت مع شريك غير مقارن موجب لإفادة هذه العلة وإقامة قريبتها كما سيوضح بيانه في بحث كيفية تامة العلة إذا المراد بالفاعل هو العلة المستقلة بالفاعلية وربما يعلن من تامة المادة لا متناع قبول الشيء بصورة بدون حصول شرائطه وارتفاع موانعه . وفي شرح النسخ جعل الأدوات من تامة العلة وماعداها من عداد المادة ، ومثله الكلام في الشق الثاني من وجه الضبط إذما ليس بجزء الشرط ورفع السانع ، وأما الموضوع للعرض فهو من عداد المادة لكونه قريب الشبه بها كما أشار إليه قدس سره وأما الجنس والصل فهو مباشر لا مادة بصورة مسمدة .

(١) والحقق الشريف في شرح المواقف ذكر تقييماً تفصيلياً بقوله : العلة الناقصة وهي مبنوطة عليه الشيء في وجوده إما جزءه أو خارج عنه والثاني أما محل للمطلوب فهو الموضوع بالقياس إلى العرض ، والمحل القابل بالقياس إلى الصورة الجوهرية وحدها وأما غير محل له فإما ما منه فاعل الوجود أو مالا يخله غاية الوجود أو لا هذا ولا ذلك بحيث لا يمكن أن يكون وجودياً هو الشرط أو عديمياً وهو عدم السانع ، والأول أعني ما يكون جزءاً أما أن يكون جزءاً عطفياً وهو الجنس والصل أو جزءاً خارجياً وهو المادة والصورة انتهى . والمنصلة في قوله : بحيث لا يمكن أن يكون وجودياً الخ منع الخطأ في مثل الحد أيضاً مسمدة .

التلازم بين العادة والصورة ، فالصورة وإن كانت صورة للمادة لكن ليست علة صورية لها بل علة فاعلية لها ، فعلم من هاهنا أيضاً فساد ظن من خفف الماعل بالغير المقارن والقابل أيضاً إذا كان مبدءاً لما فيه لا يكون مبدءاً للصورة لتقدمها عليه بل للمرض لتقومه أولاً بالصورة بالفعل لأنه باعتبار ذاته إنما يكون بالقوة ، وما بالقوة من جهة ماهو بالقوة لا يكون مبدءاً أثبتة ولكن يكون مبدءاً لماهية المركب أو لوجود المرض بعد ما تقوم بالصورة .

واتضح بما ذكرناه إن كل واحدة من العادة والصورة مما يكون علة قريبة وبمينة للمركب منهما باعتبارين أما الصورة فإذا كانت صورة حقيقية مقولة من الجوهر تكون مقومة للمادة بالفعل ، والمادة علة للمركب فيكون الصورة علة لعلة المركب بهذا الاعتبار ولكنه من حيث هي جزء صوري للمركب علة صورية له فلا واسطة بينهما وأما المادة فإذا كان المركب ماهية صنفية وكانت الصورة هياً عرضية تكون المادة موضوعاً مقوماً لذلك المرض الذي هو علة صورية للمركب الصنفي فكانت المادة علة للمركب من هذه الجهة على أنها ^(١) من حيث كونها جزءاً للمركب علة مادية له فلا واسطة بينهما .

وبالحملة المادة والصورة علمتان قريتان للمعلول من حيث هما جزآن له فيكون إحداهما علة صورية والأخرى علة مادية وإذا كانت إحداهما علة للمركب فليس نعو تقويمها للمركب هذا النحو بل المادة في تقويمها التوسيطي للمركب ليست علة مادية له ، وكذا الصورة في تقويمها التوسيطي للمركب ليست سبباً صورياً ثم اعلم أن هذه العلل الأربع يوجد بينها مناسبات وارتباطات كثيرة .

منها إن كل واحد من الفاعل والماعل سبب للآخر من جهة ، فالفاعل من جهة سبب للماعل ، وكيف لا وهو الذي يحصلها في الخارج ، والماعل من جهة سبب ^(١) أي مع أنها وهكذا نظيرتها - سره .

للفاعل وكيف لا وهي التي . يفعل الفاعل لأجلها ، ولذلك إذا قيل لك لم مرة من فتقول : لأصح ، وإذا قيل : لم صححت فتقول : لأنني أرتعت ، فالرياضة سبب فاعلي للصحة ، والصحة سبب غائي للرياضة ، والفاعل علة لوجود ماهية الغاية في العيس لا لكون الغاية غاية ولا لماهيتها ، والغاية علة ^(١) لكون الفاعل فاعلاً ومنها إن كل وحدة من المادة والقوة سبب للأخرى بوجه آخر كما أشير إليه .

ومنها إن بعض هذه العلة مقادير يتحد مع بعض آخر كما سيجيء إن فاعل الكل هو غاية الكل وجوداً وعقلاً ، وربما يتفق أن يكون ماهية ثلاث منها وهي الفاعل والقوة والغاية ماهية واحدة فإن في الأب ^(٢) مسنداً لكون القوة الآدمية من النطمة ، وهو صورة الآدمية لشيء آخر منه ، وليس الحاصل في النطمة إلا صورة آدمية وهي أيضاً الغاية التي يتحرك إليها النطمة لكنها من حيث تقوم مع المادة نوع الإنسان فهي صورة ، ومن حيث يبتدي تحريكها منه فهي فاعلة ، ومن حيث ينتهي تحريكها إليه فهي غاية ، فإذا قيس تلكا لوحدة إلى المادة والمركب كانت صورة وعلة صورية باعتبارين ، وإذا قيس إلى الحركة كانت فاعلة مرة وغاية مرة ، فاعلة باعتبار ابتداء الحركة وهي صورة الأب ، وغاية باعتبار انتهاء الحركة وهي صورة الأبن كما فصل في كتاب الشفاء .

(١) أي بوجودها اللحنى علة لكون الفاعل أي ذات الفاعل متصفة بالفاعلية أي كمال كون الغاية غاية ليس بعلة كذلك كون الفاعل فاعلاً - سرده .

(٢) المراد بالصورة الآدمية الصورة النوعية في الإنسان فاعلة من حيث أمها في الأب للصورة النوعية من حيث أمها في الابن كما ذكره وإن كان الداعل الإلهي هو الله أو بعض مفرق حضرة بحوله وقوته وليس المراد بها الشكل والباطن بل فاعل الطبعي القوة للصورة عند الشيخ أو فاعلها رب النوع عند الاشراقي لا الصورة والشكل الذي في الآلة وهو ظاهر - سرده .

فصل (٢)

في وجوب وجود الملة عند وجود معلولها وفي وجوب وجود
المعلول عند وجود ملته

أما الأول فالمعلول لتاكد في ذاته ممكن الوجود والمعدم لما عرفت إن الوجوب والامتناع يفنيان الشيء عن الحاجة إلى الملة فلا بد في رجحان أحد طرفيه على الآخر من الاحتياج إلى المرجح ولا بد أن يكون ذلك المرجح ، حاصلًا حال حصول ذلك الترجيح وإلا لكان غنياً عنه ، ثم المرجح للوجود لما امتنع أن يكون عدماً وحينئذ يكون وجوده لا بد من وجود المرجح حال حصول الراجح وهو المطلوب وأما الثاني فقال المحصلون : إن واجب الوجود إذا كان مرجحاً لوجود غيره ، فإما أن يكون لذاته المخصوصة مرجحاً لوجوده ما سواه فلا يتقدم على وجود الممكنات غير ذاته ، أو الأمر لازم له كما يفرض صفة لذاته على ما يتوهمه العامة من أن له سمات واجبة الوجود فالمرجح دائم فيدوم الترجيح ، إذ لو حصل هو ولا يفرض معمم السمات الدائم قولهم يحصل الشيء فليس مؤثر الوجود لممكنات بحيث لم يتوقف تأثيره على غيره ، وذلك لأن ما به يكون المؤثر مؤثراً متى تحقق صدور الأثر عنه إما ممكن أو واجب ، فإن كان ممكناً استدعى سبباً آخر مرجحاً فحينئذ لا يميز المرجح مرجحاً إلا مع ذلك المرجح الآخر ، وقد فرضنا إن مؤثره غير محتاج إلى شيء آخر هذا خلف ، ثم الكلام في صدور الأثر بعد انضمام ذلك المرجح باق فإما أن يلزم التسلسل أو يثبت إنه متى وجد المؤثر بتمامه وجب الأثر ودام بدوامه ، وأما إن كانت مؤثرته لاذاته المخصوصة ولا شيء من لوازم ذاته كانت لأمر متفصل ، وهو إن كان حادثاً فالكلام فيه كالكلام في المعلول الأول ، ولا يتسلسل بل لا بد وأن ينتهي إلى واجب الوجود فيموت الكلام إلى أنه يلزم دوامه بدوام ملته ، وذلك لا يختلف بأن يسمى ذلك الحادث وقتاً أو مصلحة أو داعياً أو إرادة أو أي شيء كان .

فإن قيل : الباري تعالى فاعل مختار ويجوز أن يختار باختيار قديم أحدث

شيء معين في زمان معين دون غيره من الأزمنة .

فلنا . وهل أمكنه أن يختار الایجاد في غير ذلك الوقت أم لم يمكن فإن لم يمكن ذلك^(١) فهو موجب لاختار .

وأيضاً^(٢) وجب حيثئذ تحقق الفعل مع كونه في ذلك الوقت في الأزل .

وأيضاً عند وقوع ذلك الفعل يبطل الاختيار لايقاعه ، فذلك الاختيار لا يكون واجباً وإلا لم يبطل عند وقوعه ، ولا من لوازم ذاته لما ذكرناه فلا بد وأن يكون وجوبه بعملة أخرى لأن الذات لو كفت في وجوبه لما بطل عند وقوع الفعل بل دام بدوامها وليس كذلك ، وكونه واجباً بعملة أخرى أيضاً محال لأن ماعداداته يستند إلى اختياره فلو كان اختياره مستنداً إلى ماعداداته يلزم الدور وإن كان يمكنه أن يختار إيقاع العالم في غير ذلك الوقت الذي اختار إيقاعه فيه لم يترجح أحد الاختيارين على الآخر إلا بالمرجح ، وتنقل الكلام إلى ذلك المرحّل فمهم أن كان اختيار آخر تسلسلت الاختيارات وانتهت إلى ذاته فعاد الكلام في صدور أول العوادر عن ذاته سواء كان

(١) هذا الرامي مبنى على منصب الخصم الفاعل بالحدث يسمى مسبوقية وجود العالم بالعدم في الازمنة الموهومة السابقة سقاً امكانياً كالا شاعرة ، فان الاختيار والوجوب هدهم متافيان ولما أكر و اقدمه الشيء عالم يجب لم يرجب ، وأما على منصب غيرهم فالوجوب بالاختيار لا يامى الاختيار فيعود أن يكون الایجاد فيالا يزال واجباً وفي الازل مستمراً مع كونه تعالى مختاراً - س.د.

(٢) لان الاختيار مسبوقية الفعل بالعلم والشية والارادة والقدرة ، وعليه تعالى فطلى منشأ الوجود المعلوم ، وأيضاً ارادته نائمة ، وأيضاً على هذا التقدير كان فعله تعالى و بداهة محتاج الى حضور ذلك الوقت . ولنا مدفع آخر وهو ان الارادة موجهة للفعل وستة الى القدرة هدهم نسبة الوجوب الى الامكان لانها الجزء الاخير من العملة النائمة الذي لا يتخلف عنه المعلول لان الارادة هي القصد المنصب للمزم والجزم والمسل والاختيار مسبوقية الفصل بالارادة المذكورة أو محس الارادة ، فالعمل كيف يتخلف عنه ذلك الاختيار الذي في وقت والفعل في وقت آخر علم ورؤية وتهديق وجزم وتلك الارادة ميلى كلى كما يروى أحد في الشاهين يبنى في الصيف س.د.

اختياراً أو شيئاً آخر ، فعند ذلك افترق الناس وتحرّبوا أحزاباً .

فمنهم من قال : بجواز أن يختار المختار أحد الأمرين متساويين دون الآخر للأمر أوجب عليه ذلك ، كما أن الهارب من السبع إذا عن له طريقان متساويان من جميع الوجوه فإنه يسلك أحدهما باختياره دون الآخر لا مرجح .

ومنهم من قال : شأن الإرادة ^(١) تخصيص أحد الجانبين المتساويين بالوقوع لاتباء على أولوية أوداع أولوية بل لأن خاصية الإرادة أن ترجح أحد المتماثلين من دون الحاجة إلى مرجح ولمية لأن كونها صفة مرجحة من الصفات النفسية لها ومن لوازم الماهية وهي غير معللة ، فإن كون الإنسان حيواناً لا يمكن ، ولا كون المشكك الزوايا هائلة .

ومنهم من قال : إنه تعالى عالم بجميع المعلومات فيعلم أنه أي المعلومات يقع وأنها لا يقع فما علم منه أنه يقع يكون واجب الوقوع لأنه لو لم يقع كان علمه جهلاً ، وإذا كان ذلك محتقراً بالوقوع ، وغيره ^(٢) ممتنع الوقوع فلا جرم ^(٣) يريد ما يعلم أنه يقع ولا يريد غيره لأن إرادة المحال محال .

ومنهم من قال : إن أفعاله تعالى غير خالية عن المصالح ، وإن كنا لانعلم تلك المصالح فتتخصيص الباري إيجاده بوقت معين لأجل كونه عالمًا بأن وقوعه في ذلك الوقت متضمن مصلحة يفوت أن وقع في غيره .

ومنهم من قال : عدم صدور الفعل عنه في الأول ليس لأمر ^(٤) يرجع إلى لعامل

(١) نسبة الإرادة إلى القوة عندهم نسبة الوجوب إلى الامكان - سره .

(٢) أي وقوعه قبل زمان وقوع زمانه ممتنع - سره .

(٣) يعني أن الإرادة تاجبة للعلم فتبطل ما يحكم العلم بإمكانه يضي وقوعه بمسلا يزال ممكن لا قبله وقد علم أنه متوقع - سره .

(٤) وبهذا يتنازع القول بأنه تعالى يريد ما يعلم أنه يقع الذي مر ذكره اذ جعل هناك علة المحدث هي علمه ، وهذا جعل المحدث ذاتياً للفعل - سره .

هل لأمر يرجع إلى الفعل من حيث أن الفعل ماله أول ، والأول مالا أول له والجمع بينهما متناقض ممتنع .

أقول : هذا القول مما له وجه صحيح لو تفطن قائله به كما سيظهر لك في حدوث عالم الأجسام :

ومنهم من أثبت على واجب الوجود إرادات متجددة غير متناهية سابقة ولاخفة وزعم إنه يفعل شيئاً ثم يريد بعده شيئاً آخر ليفعل ثم يريد .
ولنشرع في هدم بنيان هذه الأقوال وبيان الغلل فيها .

أما القول : بأنه لم لا يجوز ترجيح أحد الاختيارين لا المرجح فدفعه بوجهين :
الأول (١) إن الطريق إلى اثبات الصانع ينسد بسببه فإن الطريق إليه هو أن الجائر لا يستدعي من المؤثر علواً بطلنا هذه القاعدة لم يمكننا إثبات واجب الوجود .
الثاني ما سبق من بيان حاجة الممكن الوجود والعدم إلى السبب مع أنه معلوم بالهداهة ، ومن أنكره عاند لساناً وأقره ضميراً ، وما أورده من القور لما لم يتحقق هناك مرجح استحال حصول أحد الجانبين فإن وجود المرجح غير العلم بوجوده ، والضروري هو وجوده لا العلم به ، وربما ينفك أحدهما عن الآخر ، وهذا مما يعجزه العاقل من نفسه أحياناً فإنه عند تساوي الدواعي للجهاث يقف في موضعه ولا يتحرك عالم يظهر مرجح .

وأما قول من قال كون الإرادة مرجحة صفته ذاتية وهي من خاصيتها فلا حاصل له ، فإن الإرادة إذا كان الجانبان بالنسبة إليه سواء لا يتخصص أحدهما إلا بالمرجح

(١) إن قلت تجوز الترجيح بلا مرجح أسكار المرجح التالي و انسداد باب إثبات الصانع لاسكار المرجح العاقل ، وبالجمله المستلزم لذلك هو الترجيح لا الترجيح .
قلت : لما كان الترجيح بلا مرجح مستلزماً للترجح بلا مرجح الزم ما الزم ، فالترجح يلزم فسي الترجحين والكلام في ترجيح أحد الاختيارين لا المختارين كما ترى وأيضاً لما كان المرجح التالي علة فاعلية الفاعل عند مثبته كان انكاره أسكار الفاعل - سره .

إذ لا يقع الممكن إلا بمرجح ، وأما الخاصية التي يدعونها فهو هوس أليس لو اختير الجانب الآخر الذي فرض مساوياً لهذا الجانب كانت تلك الخاصية حاصلة معه أيضاً ثم تعلق الإرادة بشيء مع أن نسبتها إلى الجانبين متساوية غير معقول ؟ فإن الإرادة ما حصلت أولاً إرادة بشيء ثم تعلقت فإن المرید لا يريد أي شيء أعمق ولا شبتق مطلقاً ، فإنها من الصفات الإضافية ولا يعقل إرادة غير مضافة إلى شيء ، ولا أيضاً مضافة إلى شيء مما على الإخلاق ثم يمرر لتلك الإرادة التخصيص ببعض جهات الإمكان بل إذا وقع تصور وحسن إدراك مرجح لأحد الجانبين يحصل إرادة متحصصة بأحدهما فالترجح متقدم على الإرادة .

وأما الذي ذكره ثالثاً إنه يريد ما علم أنه سيقع فنقول : علمه بوقوعه (١) في وقت كذا إذا كان تابماً لوقوعه في ذلك الوقت المعين ولا شك إن تخصيص وقوعه في ذلك الوقت تبع لقصد إلى إيقافه فيه ، ولو كان القصد إلى إيقافه فيه تابماً لعلمه بوقوعه فيه لزم الدور .

وأيضاً (٢) فدخلت بطلان شيئية المعلومات وإن العاهيات تابعة لموجودات

(١) لعلك تقول : لم يقولوا بالناسية بل ما قالوا بشيء يقول به أهل التحقيق أيضاً إلا قولهم ذلك معتس بالوقوع وغيره مستع الوقوع ، لأن أهل التحقيق أيضاً يقول : يعلم أن أي المعلومات تقع وهي السمكات وأبها لا تقع وهي السمكات و إرادته يتعلق بالسمكات ولا يلزم من مجرد هذا القول التابية .

أقول : معلوم من خارج أن الأشارة قائلون بتابية العلم و لو قالوا بالعلم العقلي الذي قبل المعلوم لزم القدم عليهم ، ولزم الجبر باعتقادهم في العلم بشفاوة الشيء مثلا أو يقال عليهم برهاناً أن العلم بباطلية الشيء في نفس الأمر يستدعي وجود الشيء المعلوم إذا العدم مجهول ولا يضره ، ولو لم يكن للمعلوم شيء عند العالم وجوداً ولأماهية كيف يعلم وكيف يتميز ، وهذا في كلامهم مصادرة اذ جعلوا الوقوع في وقت معين مفروغا عنه كما لا يخفى .

(٢) ينفي علمه في الازل بباطلية الشيء لأن كل سبب شيئية الوجود لزم الدور ، وإن كل سبب شيئية الماهية يلزم ثبوت العدم ، وإن كل سبب شيئية الماهية ولين الثابت متقرواً بوجود الحق تعالى تباً وتطفلاً كما سيجي في الالهييات فهو شيء لم يصلوا اليه فضلاً عن

وستعلم أن علمه تعالى سبب لتحصل الممكنات متقدماً عليها لأنه تابعة لحصولها.
وأما الذي ذكره رابعاً من رعاية مصالح العباد فنقول : المصلحة المرتبة على وقوع الفعل في وقت معين إما أن يكون من لوازم وجود ذلك الفعل فحينئذ يترتب عليه متى وجد ما يكون كذلك لا يكون مرجحاً لوقت دون وقت، وإما أن لا يكون من لوازم وجود ذلك الفعل فحينئذ ترتب تلك المصلحة على حصوله في ذلك الوقت دون سائر الأوقات من قبيل الجائزات فننقل الكلام إلى سبب التخصيص به دون غيره من الأوقات . اللهم إلا أن يكون المؤثر في التخصيص بذلك الوقت ذات الوقت فيكون الوقت ^(١) أمراً وجودياً ولا وقت إلا وقبله وقت آخر فإذا كانت الأوقات موجودة فهي مرتبة لامعالة وممكنة الوجود وصادرة عن الباري تعالى فمؤثرته ^(٢) تعالى تكون دائماً وهو المطلوب .
وأيضاً فكيف يمنع العاقل من عقله بأن يقول لو زادني مقدار هذا العالم بما لا يحصى أصناف أضاعفه بطلت مصالح العباد ، ولو قدم خلقه على الوقت المعين زماً ما لا يحصى أضاعاف أضاعفه بطلت مصالحهم .

وأيضاً يلزم أن يكون فعل الله المطلق معللاً بغيره ، وأما قولهم إنما يحصل سابقاً لامتناع الفعل ، فهذا وإن كان ^(٣) له وجه في جزئيات الأفعال وخصوصيات الطبائع المتجددة بهوياتها الشخصية لكن يمتنع القول به في مطلق الصنع والإيجاد

من وصولهم إلى كونه بسبب اضواء وجودات الأشياء نحو أعلى وأسطح وجود بسيط الحقيقة ، مع أن ذلك العلم إلا لشيء الوجوبي لا يكون مخصصاً للحدوث لكونه قطعياً سره .

(١) فيه تلبيح إلى إبطال قول الكمي أن مخصص الحدوث ذات الوقت - سره .

(٢) فيه إشارة لطيفة إلى كون اللزوم من البيان والناظر بهذا الوجه من البرهان إما هو دوام الإصاة والصنع والتأثير والإبعاد لا المصنوع لشيء الأمر لا لخلق ، وهذا هو المراد من قوله . سيد ذلك في الفعل المطلق ، وقوله : في مطلق الصنع ، ومن ثمة صدر هذا الرأي في استدلال الكلام بما ذهب إليه المحصلون ، والقول بدوام منسوى الذات وبعائده تعالى شأبها وبقدم مخلوق ما كثر من ملال ما نال من أمحاج معارج الكمال من أساطير الحكمة ، هكذا يجب أن يقرر المعال ولكه صعب السائل - سره .

(٣) وأيضاً يصح في الحدوث التجدي . فإن عالم الملك المتجدد بالذات بأبى بذاته .

لما سمين إن^١ الممكن إنما يقتصر إلى العلة لإمكانه للاحداثه ، وأنه لا يجب في العمل المطلق سبق العدم ، وإن^٢ كون العالم^(١) ممكن الحدوث ليس به ابتداء إذ لا وقت يفرض لأن يكون أول أوقات الإمكان للشيء إلا وهو ممكن الحدوث قبله ثم تخصيص الشيء بوقته وكونه مسوقاً بالعدم الحاصل الزماني إنما يوجد يحصل بعد وجود الزمان كما أن^٣ تخصيصه بمكان خاص دون غيره إنما يتحقق بعد وجود الممكن .

وهم وإزالة : قال بعضهم : إن^٤ العالم سواء كانت قديم الدات أو لم يكن فلا يحلو عن صفات حادثات وتغييرات واستحالات لا ينمك عن زوال شيء وحدوث آخر ، فبأي طريق وقع الاستناد إلى الواجب تعالى في هذه الحوادث فليقع في استناد أصل العالم إليه مع أن يكون محدثاً ، ودفع بأن^٥ العلة قد تكون معدة وقد تكون مؤثرة ، أما المعدة فيجوز تقدمها على المعلول إذ هي غير مؤثرة في وجود المعلول بل هي تقرب الأثر إلى المعلول ، وأما المؤثرة فإنها يجب أن تكون مقترنة للأثر موجودة معه مثالة في الأعمال الطبيعية : هو أن^٦ الثقل حلة للهوى فكلما وصل الثقل منتهياً إلى حد من حدود المسافة في هويته يسير ذلك الانتهاء سبباً لاستعداد أن يهوى منه إلى الحد الذي يليه ، فالعلة المؤثرة في الوصول إلى كذا حد هي الثقل والمعدة هي الحركة السابقة على ذلك الوصول فهذه الطريقة يمكن استناد الحوادث بواسطة حركة يقرب العلة إلى المعلول ويجعل المادة مستعدة لقبول التأثير إلى سبب قديم مؤثر في وجود العالم بجميع أفراده وأجزائه السابقة واللاحقة ، فإن^٧ كل شيء فرض أول الحوادث أو ابتدائها فلا بد أن يكون قبله حركة وتغير ليكون سبباً لحدوث الاستعداد وقرب المناسبة لتلك الحادث عن المفيض .

٥ من الإزلية والثبات ، وكونه واقعاً في صف حال مغفل الأقامة ذاتي لهذا الوجود الطبيعي ومع ذلك لا انقطاع ليعنه تعالى -س- ده .
(١) اد فرق بين امكان الازلية وأولية الا مكان -س- ده .

ومن هاهنا ^(١) يحصل مبدأ برهان آخر على دوام الفاعلية وعدم انقطاع الفيض والوجود على الممكنات ، وبيانه إن هذه الحوادث لابد لها من أسباب ولا بد وأن يكون أسبابها حادثة أو بمداخلتها أمور حادثة ، فإما أن يكون حدوثها لحدوث علتها المؤثرة دفعة أو لحدوث علتها المعدة المقربة لعلتها منها والأول يوجب وجود علل ومعلولات غير متناهية دفعة وهو محال ، فإذن حدوثها لأجل حدوث قرب من علتها وذلك القرب لأجل علة معدة يصير الحادث بها مستعداً لقبول الفيض عن واهب الصور فتلك الأمور المتعاقبة إما أن يكون إنيات الوجود وهو محال كما ستعلم أو مع محاليتها لا يكون بينها اتصال فلا يحصل المواصلة والارتباط بين الحادث وبينها ، فلم يكن السابق ضروري الانتهاء إلى اللاحق ، فلم تكن مُعدّة فيبقى أن تلك الأمور المتعاقبة كشيء واحد متصل لا حدود له بالفعل وذلك الشيء إما حورية اتصالية متدرجة الوجود لذاته أو ما يتعلق بها كالزمان والحركة ، فتثبت أن السبب القريب لحدوث الحوادث أمر متقضى متجدد على نعمت الاتصال غير مركب من أمور آنية غير منقسمة ، وهذا من مبادئ العلم الطبيعي به تثبت مسألة إبطال الجزء الذي لا يتجزئ واتصال الجوهر الجسماني ، فظهر أنه يمتنع حدوث حادث إلا وقبله حادث آخر لا إلى نهاية وللمخالفين ^(٢) لهذا الأصل مسلكان : الأول إن الفعل لا يكون إلا بعد سبق العدم والأزل مالا أول له والجمع بينها تناقض . والآخر أن كون الحركات والحوادث لأول لها ممتنع ، من وجوه سيأتي بيانها وبيان دعواها .

فصل (٣)

في أن مائع العلة هل يكون متقدماً على المعلوم

ذكر الشيخ في النهج السادس من الإشارات إن مائع العلة المتقدمة على المعلوم

(١) وهذا شيء غريب لئذا هو مناط الصدوث مناط الدوام - سره .

(٢) أي كون ما به الربط للحوادث بالقديم شيئاً متصلاً غير مسبوق بزمان متعلق أو

موجود - سره .

لا يجب تقدمه على المعلوم ، لأن تقدم العلة على المعلوم ليس بالزمان حتى يجب أن يكون مامعه متقدماً عليه أيضاً بالزمان بل ذلك التقدم لأجل العلية والذي مع العلة إذا لم يكن علة لم يكن له تقدم بالعية ، وإذالم يكن تقدم بالزمان ولا بالعية فليس هناك تقدم أصلاً .

قال بعض العلماء ، وفيه بحث (١) وهو انه ليس كل تقدم إما بالعية وإما بالزمان حتى يلزم من عدمهما عدم التقدم أصلاً بل من أقسام التقدم ما يكون بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين فيجوز أن يكون تقدم قما مع العلة للشيء متقدماً (٢) آخر غير تقدمها بالعية والزمان .

أقول : ليس غرض الشيخ نفي سائر التقدمات عن الذي مع التقدم بالعية بل التقدم الذي بإزاء المعية فإن المراد من مامع العلة ما يكون معيته (٣) هذه المعية التي بالقياس إلى التقدم بالعية فأشار إلى قاعدة كلية وهي أن مامع الشيء المتقدم في بعض التقدمات يكون متقدماً أيضاً كتقدم المعلوم الآخر وفي بعضها ليس كذلك فمن قبيل الأول مامع المتقدم بالزمان فإنه لا بد وأن يكون متقدماً أيضاً بالزمان ومن قبيل الثاني مامع المتقدم بالعية على شيء إذ لا يتقدم هذا التقدم على ذلك الشيء

(١) الظاهر ان هذه المسألة من سوء الفهم عن المراد في كلام الشيخ من العلة التامة ، ولا معنى لفرض المعلوم لليلة التامة في العلية ، ولا معنى لتقدم مامع العلة على المعلوم بالزمان لاتحاد العلة والمطول في الزمان وهما ظاهر وكذا لا معنى لفرض السببية بالطبع في مورد الفرض بان التقدم والتأخر والعية في العلة الناقصة ، ولا معنى لفرض العلة الناقصة مع العلة التامة لاحادية منها ولا داخلة فيها ، ولا معنى لفرض السببية بالتجوهر أيضاً وهو ظاهر ما نفي صح قول الشيخ : فليس هناك تقدم أصلاً الخ - طمد .

(٢) كالنقدم بالرتبة وبالشرف للهلك العلوى الذي مع العلة الثاني على العلوى ، وأما التقدم بالطبع الذي صرح به الباحث فهو كتقدم الجبرء الاخير من العلة التامة الذي يقال له السبب على اصطلاح على المعلوم وتقدم دفع المانع عليه فانها مع العلة التامة - سرده .

(٣) لا يلزم كطلوع الشمس الذي مع حركة اليد التي هي متقدمة على حركة المفتاح نعممية العلك العلوى مع العلة الثاني بالذات لكونها معلولي علة واحدة - سرده .

وكذا الحال فيما مع المتقدم بالطبع كالجنس ^(١) وخاصته كالحيوان والماشي في أن الأول متقدم بالطبع على الإنسان دون الآخر وهما متأخران جميعاً عن الجنس العالي كالجوهر ، وكذا من قبيل الأول أيضاً ماع المتقدم بالشرف لأنه الذي له فضيلة كفضيلة ذلك المتقدم فيكون ذا تقدم في الفضيلة مثل تقدمه ، وكذا إذا كان أحدهما متأخراً في الفضيلة عن واحد ، وهكذا المتقدم بالرتبة كتقدم الحيوان وماعه فضلاً مقوماً أو خاصة بالرتبة على الإنسان مثلاً إذا كان المبدأ هو الجنس العالي وعلى الجوهر إذا كان المبدأ زيبداً مثلاً .

ثم إن هاهنا بحثاً آخر مع الشيخ قد توهمه الإمام الرازي وذكر في سائر كتبه من أنه حكم بأن الملك الحاوي مع علته الملك المحوي إذا صدر عن علة واحدة فيكونان متعينين ثم إن علة المحوي متقدمة عليه . ولا يمكن للحاوي تقدم عليه لأن وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي متلازمان معاً فلو احتاج وجود المحوي إلى الحاوي لاحتاج عدم الخلاء إليه فيكون عدم الخلاء محتاجاً إلى الغير ، وما يحتاج إلى الغير كان ممكناً لداته فعدم الخلاء ممكن لداته هذا خلف

ثم ذكر الشيخ في السماء والعالم من الشفاء في بيان تأخر الأجرام المنصيرية عن الإبداعات بالطبع فقال: ثبت أن الإبداعات هل لتحدد أحيارها وأحيارها معها بالذات والمتقدم على المعلول متقدم ، بل ما كل الإبداعات متقدمة على أحيار المنصريات ، وجب تقدمها على المنصريات .

قال ^(٢) : هذا الكلام تصريح بأن المتقدم على المعلول متقدم ، والكلام الأول

(١) ان قلت : كيف يكون المرضي مع مروضه ؟

قلت : هذه البعية بالرتبة عين اعتبار التقدم والتأخر بالرتبة البعية في الاجناس وجعل الجوهر أو الانسان مبدء محدوداً كما هو المشهور في كتب القوم ، فلا ينافي البعية بهذا الاعتبار التقدم والتأخر باعتبار آخر - سره .

(٢) كأن الامام يدعي التلادم في الجواز والنسج بين القولين أعني ماع المتقدم متقدم

تصريح بأن مامع المتقدم ليس بمتقدم ولا بد من فرق بين الموضعين يدفع به التناقض وهو مشكل جداً .

أقول لا تناقض أصلاً والفرق بين الموضعين في غاية الوضوح والانبجاء فإن المعية بالعلية عبارة عن معية أمرين هما معلولاً وعلية واحدة ، والتقدم بالعلية إما نفس كون الشيء علية أو ما يلزم ذلك ، ثم إن ذلك الشيء الواحد لا يكون له علتان وقد يكون له معلولان ، فالمعلولان هما مان وهما متأخران عن علتها ، فإما مع المتأخر متأخر لامعالة ، ولكن إذا كان أحدهما علية لشيء متقدماً عليه فيمتنع أن يكون المعلول الآخر علية له أيضاً وإلا لزم اجتماع العلتين على معلول واحد فلا إشكال . والمجيب إن المحقق الطوسي ذهب عن هذا الفرق الواضح الجلي ، وتكلف في الجواب شيئاً آخر مما لا وجه له ^(١) وهو إن المعية قد تكون بالذات وقد تكون بالذات والطبع بل بمجرد الاتفاق ، ولا شك إن وقوع اسم المعلول في الموضعين ليس بمعنى واحد ، فلعل الفرق هو تلك المبينة العمومية .

فصل (٤)

في ابطال الدور والتسلسل في العلل والمعلولات

ويمكن التعبير عنهما بمباردة جامعة وهي أن يشترافي عروض العلية والمعلولية ، ومامع المتأخر متأخر ، فنصدي لا بداهة الساقتة في كلام الشيخ أن مامع باعتبار تجويز احدهما ومنع الآخر من لم يكن في كلام الشيخ التقدم متقدم لكن هذا الادعاء باطل ، وأي مسألة امتناع توارد العاتين على المعلول الشخصي من جزاء كون العلة ذات معلولين كما قال المصنف ، والواحد وإن لم يصدره إلا لواحد لكنه في الواحد الحقيقي والظنك لكونه مركباً من الاجزاء الخارجية فصلا من الاجزاء العقابية والجهات الكثيرة يجوز أن يكون علة للأحياء ونفس التحيزات - سره .

(١) بل له وجه وجه اذ الإمام أوقع التناقض في التقدم بالذات لا بالعلية خاصة فيقول المحقق إن ما مع التقدم بالذات قد يكون متقدماً بالذات إذا كان يسبب علاقة ذاتية كما في التقدم بالطبع للحيوان والناطق على الانسان عوقداً يكون العبة حادث مع التقدم بالذات كطالع الشمس أو قدم زيمع حركة اليد المتقدمة على حركة الممتاح - سره .

لا إلى نهاية بأن يكون كل ما هو معروض للمعية^(١) معروضاً للمعلولية ، فإن كانت المعروضات متناهية العدد فهو الدور بمرتبة إن كانت اثنين ، أو بمراتب إن كانت فوق الاثنين ، وإلا فهو التسلسل ، أما بطلان الدور فلا أنه يستلزم تقدم الشيء على نفسه وتأخره عن نفسه ، وحاجته إلى نفسه والكل ضروري الاستدلال لأن الشيء إذا كان حلة لشيء كان مقدماً عليه بمرتبة ، وإذا كان الآخر مقدماً عليه كان الشيء مقدماً على نفسه بمرتبتين هذا في الدور المصرح ثم كلما يزيد عدد الوسطة يزيد عدد مراتب تقدم الشيء على نفسه مع مرتبه أخرى يزيد عليها .

وأياً ربما^(٢) يستدل بأن التقدم والتأخر أو التوقف أو الاحتياج نسب لا تنقل إلا بين شيئين ، وبأن نسبة المحتاج إليه إلى المحتاج بالوجوب وهكسا بالإمكان .

والكل ضعيف أما حكاية النسب فليس كل نسبة مما يفتني التأثير الخارجي بل ربما^(٣) يكفي التأثير الاعتباري كالعقلي والمعلولية ، وأما حكاية الإمكان والوجوب فالوجوب لا ينافي الإمكان في التحقق^(٤) فإن نسبة الإمكان إلى الوجوب

(١) بنى ان الملية طيبة ناعمة لم يتصل الابد وجود ذات الموصوف بها والمفروض فيما نحن فيه ان وجود تلك الذات ماش من الشيء الاخر فيكون العلية بعد المعلولية في الوقوع ، وتلك المعلولية بعد علية ذلك الشيء الاخر ، وعلية ذلك الشيء الاخر بعد معلولية نفسه للطرف المقابل له وهكذا ، وهكذا ينبغي ان تقرر التسلسل في مادة الدور خاصة فافهم سره .

(٢) اي مع كون بطلان التوالي ضروريا لا يكفي به ويستدل ايضا سره .

(٣) لا ينبغي ان التأثير الاعتباري لا يكفي في اجتماع المتقابلين ، والتقدم و التأخر والعلية والمعلولية ليسا من قيل العاقلة والمعلولية للتعاقد بين الاولين دون الاخير الا من عدم كفايته لنا لم يكن بدنيا حتى يكون منه مكابرة خارجا عن آداب الماطرة منع المصنف قدس سره - سره .

(٤) لما كان كلام المستدل مطلقا مكانه ادعى المناقضات بين الوجوب والإمكان

نسبة النقص إلى الكمال ، نعم هما مختلفان بحسب الاعتبار فالمصير إلى ما ذكر أولاً .
فإن قلت : إن أريد بتقديم الشيء على نفسه التقدم بالزمان فغير لازم في العلة
أو التقدم بالعلية فهو نفس المسمى لأن قولنا الشيء لا يتقدم على نفسه بمنزلة قولنا
الشيء لا يكون علة لنفسه .

قلنا المراد بالتقدم المعنى المصحح لقولنا لوجوده فوجد على ما هو اللازم في كون
الشيء علة لشيء بمعنى إنه حاله يوجد العلة لم يوجد المعلول ألا ترى إنه يصح أن يقال
وجدت حركة اليد فوجدت حركة الخاتم ، ولا يصح أن يقال وجدت حركة الخاتم
ولا يصح أن يقال وجدت حركة الخاتم فوجدت حركة اليد وهذا المعنى يدهي الاستحالة
بالنظر إلى الشيء ونفسه .

فإن قلت : يجوز أن يكون الشيء علة لما هو علة له من غير لزوم تقدمه على
نفسه ، وسند المنع وجهان .

أحدهما إن المحتاج إلى المحتاج إلى الشيء لا يلزم أن يكون محتاجاً إلى ذلك الشيء
فإن العلة القريبة للشيء كافية في تحققه من غير احتياج إلى البعيدة وإلا لزم تخلف
الشيء عن علة القريبة .

وثانيهما أن يكون الشيء بما هيته علة لشيء هو علة لوجود ذلك الشيء .

قلنا : اللزوم ضروري والسند مدفوع لأن حاله يوجد العلة البعيدة للشيء لم يوجد
القريبة ، وحال يوجد القريبة لم يوجد ذلك الشيء وهو معنى الاحتياج ، والتخلف إنما
يلزم لو وجدت القريبة بدون البعيدة من غير وجود المعلول ، ولأن كون (١) ماهية
الشيء علة لما هو علة لوجوده مع أنه ظاهر الاستحالة لما فيه من وجود المعلول
ففي المفهوم وفي التحقق منع قد سره المناقاة في التحقق ولو جعل الاستدلال منها الاستدلال
لكان السامعة فيه شامة - سره .

(١) و أما قولهم العلة النائية بماهيتها علة لما هو علة لها بوجوده فليس المراد به
علة شبيهة بماهيتها بل علة بوجودها اللحي - سره .

قبل وجود العلة ليس مما نحن فيه أعني الدور المفسر بتوقف الشيء على ما يتوقف عليه لتمدد الجهات في الموقف عليه، كما أن الصورة تتوقف على المادة بجهة وتوقف عليها المادة بجهة أخرى .

وأما بيان استحالة التسلسل فلوجوه كثيرة . الأول ما أفاده الشيخ في الهيات الشفاء وهو إنه بعد ما حقق أن علة الشيء بالحقيقة هي التي تكون موجودة معه نقول إذ فرضنا معلولا وفرضا له علة ولعلته علة فليس يمكن أن يكون لكل علة بغير نهاية ، لأن المعلول وعلته وعلة علته إذا اعتبرت جملتها في القياس الذي لبعضها إلى بعض كانت علة العلة علة أولى مطلقة للآخرين وكان للآخرين^(١) نسبة المعلولية إليها وإن اختلفا في أن أحدهما معلول بالواسطة والآخر معلول بلا واسطة ولم يكونا كذلك لا الأخير ولا المتوسط لأن المتوسط الذي هو العلة المماسية للمعلول علة لشيء واحد فقط والمعلول ليس علة لشيء ، ولكل واحد من الثلاثة خاصية فكانت خاصية الطرف المعلول إنه ليس علة لشيء ، وخاصية الطرف الآخر إنه علة للشكل غيره ، وخاصية الوسط إنه علة لطرف ومعلول لطرف سواء كان الوسط واحداً أو فوق واحد ، وإن كان فوق واحد فواء ترتب ترتيباً متناهياً أو غير متناه فإنه إن ترتب كثرة متناهية كانت جملة عدد ما بين الطرفين كواسطة واحدة يشترك في خاصية الواسطة بالقياس إلى الطرفين فيكون لكل من الطرفين خاصية وكذلك إن ترتب في كثرة غير متناهية فلم يحصل الطرف كل جميع الغير المتناهي في خاصية الواسطة لا يك أي جملة أخذت كانت علة لوجود المعلول الأخير وكانت معلولة ، إذ كل واحد منها معلول والحكمة متعلقة^(٢) الوجود بها ، ومتعلقة الوجود

(١) للامرين وكان للامرين - خ .

(٢) الظاهر أن يكون المراد من تعلق وجود الحكمة بالاحاد أن حيثية العملية أمر نزامي غير زائد الوجود على وجود الاحاد ، ومعلولته حين مطولية الاحاد ، واحتياجها الى العلة حين احتياج الاحاد ، فلا بد من علة أولى . وأما ما ربما يصر به في بعض الكلمات من وجود *

بالمعلول معلول إلا أن تلك الجملة شرطي وجود المعلول الأخير وعلّة له ، وكلمة زدت في الحصر والأخذ كل الحكم إلى غير النهاية باقياً ، فليس يجوز أن يكون جملة علل موجودة وليس فيها علّة غير معلولة وعلّة أولى فإن جميع غير المتناهي كواسطة بلا طرف وهذا محال أنتهت عبارته ، وهذا أسد البراهين في هذا الباب .

والثاني برهان التطبيق وعليه التعويل في كل عدد ذي ترتيب موجود سواء كان من قبيل العلل والمعلولات أو من قبيل المقادير والأبعاد أو الأعداد الوضعية (١) هو إنه لو وجدت سلسلة غير متناهية ينقص من طرفها المتناهي شيئاً واحداً أو متناهيّاً فيحصل جملتان إحداهما مبتدئ من المفروض جزءاً أخيراً والأخرى من الذي فوقه ثم يطبق بينهما فإن وقع بإزاء كل جزء من الناقصة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو محال ، وإن لم يقع كذلك فلا يتصور ذلك إلا بأن يوجد جزء من الناقصة لا يكون بإزائه جزء من الناقصة فلزم منه انقطاع الناقصة بالضرورة والناقص لا يزيد عليها إلا بواحد أو متناه كما هو المفروض فلزم تناهيهما أيضاً ضرورة إن الزائد على المتناهي بالمتناهي متناه

واعترض عليه بوجهين : أحدهما نقض أصل الدليل بأنه لو صح لزم أن تكون الأعداد متناهية لأنها تفرض جملة من الواحد إلى غير النهاية ، وأخرى من الاثنين إلى غير النهاية ، ثم يطبق بينهما فيلزم تناهي الأعداد وتناهي الأعداد باطل بالاتفاق وأن تكون معلومات الله تعالى متناهية إذا تطبق بينها وبين الناقصة منها بواحدة ، وأن تكون الحركات الفلكية متناهية لتطبيق بين سلسلة من هذه الدورة

الحيث متعلق وطار على وجود الإحاد مطول للإحاد فذلك بوجه فساد البرهان لانه الجنة حيث هي الاحاد وكل واحد من الاحاد مطول لسابقه ، وينصب الامر الى غير النهاية لان اللازم وجود الطرف وهو في كل واحد حلة الساعة عليه من غير احتياج الى حلة أولى للجنة لان حلة الجنة الاحاد وهي موحدة سم يبقى على البرهان منع وهو اما لا سلم صحة عروض الجملة لغير التناهي على حد عروضها التناهي - طامده .

(١) كعلق القيد ولكن هذا من باب تنامي المقادير والاياد .

وأخرى من الدورة التي قبلها وتناهيها باطل عند الفلاسفة .

وثانيهما نقض المقدمة القائلة بأن إحدى الجملتين إذا كانت أقصى من الأخرى
لزم انقطاعهما بأن^١ الحاصل من تضعيف الواحد مراراً غير متناهية أقل من تجميع
الاثنين مراراً غير متناهية مع لانهائيهما اتفاقاً ، ومقدورات الله تعالى أقل من معلوماته
لاختصاصها بالممكنات مع لانهائيه المقدورات ودورات زحل أقل من دورات القمر
ضرورة مع لانهائيهما عندهم .

وحاصل الاعتراض إنا نختار إنه يقع بإزالة كل جزء من التامة جزء من الناقصة
ولا نسلم لزوم تساويهما لأن ذلك كما يكون للتساوي وإنما فقد يكون لعدم التناهي
وإن سمي مجرد ذلك تساوياً فلا نسلم استحالة فيما بين التامة والناقصة بمعنى نقصان
شيء من جانبها المتناهي ، وإنما يستحيل ذلك في الزائدة والناقصة بمعنى كون
إحدهما فوق عدد الأخرى وهو غير لازم فيما بين غير المتناهيين وإن نقص من
إحدهما ألف .

وقد يجاب عن المنع (١) بدعوى الضرورة (٢) في أن كل جملتين إتما
متساويتان أو متفاوتتان بالزيادة والنقصان وإن الناقصة يلزمها الانقطاع .

(١) معنى يكون النسخ متناً للمقدمة البديهيية ليكون غير مسوع لكونه مكابرة كما
قرر في آداب المناظرة . وفيه أنه لا يلزم انقطاع الناقصة في الآخر بل في الاوساط لأن نقصانها
نقصانات غير متناهية وزيادة الزائدة زيادات غير متناهية ، فكل ما انقطع قبل كل ألف ، وأما
جميع الآت فلا تنهي . فالصواب في الجواب أن يقال: المقدمة الأخوذة في الدليل ليست مجرد
أن إحدى الجملتين إذا كانت أقصى لزم انقطاعها حتى يشع بل إن أحدهما إذا كانت أقصى بقدر
متناه والأخرى أريد بقدر متناه ، وهذا لا يقبل النسخ ، والدلائل جميع اللهم إلا أن يصح الأول
بان الاتصال في العدد والارتباط في الملل والماليل مانع من وقوع الانقطاع في الاوساط والنقل
معيط بالكلية - سرده .

(٢) يمكن المناقصة في هذه الضرورة والنسخ عن عروض المساواة والزيادة والنقصان
في غير مقدير التناهي - ط مده .

وعن النفوس بتخصيص الحكم أتعاند المتكلمين فيما دخلت تحت الوجود سواء كانت مجتمعة كما في سلسلة الملوك والمملوكات أولاً كما في الحركات الفلكية فإنها هي المعدات ، فلا يرد الأعداد لأنها من الاعتبارات ^(١) ولا يدخل ^(٢) في الوجود من المعدودات إلا ما هي متناهية ، وكذا معلومات الله تعالى ومقدوراته لأنها عندهم متناهية في الحقيقة ومعنى لانتهائها إنها لا تنتهي إلى حد لا يكون فوقه عدد أو معلوم أو مقدور آخر .

وأما عند الحكماء ، فبما تكون موجودة معاً بالفعل مترتبة وضماً كما في سلسلة المقادير على ما يذكر في سلسلة الملوك والمملوكات ، فلا يرد الحركات الفلكية لكونها غير مجتمعة ولا جزئيات نوع واحد غير محسوسة كالنفوس الناطقة على تقدير عدم تنهايتها كما اعتقده بعضهم ^(٣) لكونها غير مترتبة .

لا يقال : التخصيص في الأدلة العقلية اعتراف ببطلانها حيث يتخلف المدلول عنها .
لأننا نقول : إن الدليل لا يجري في صورة النقص بل يخفى جريانه بما عداها
أما عند المتكلمين فنظراً إلى أن ^(٤) لا يتحقق له لا يمكن التطبيق فيه إلا بمجرد الوهم واستحضاره ، والوهم لا يقدر على استحضار أمور غير متناهية واعتبار التطبيق بين
(١) سبأ علي مله من يقول : الكثرة اعتبارية صرفة من القائلين بوحدة الوجود والوجود

فإن الأعداد ليست إلا مراتب الكثرة - سره .

(٢) التي هي مصححة اعتبار وجود الأعداد الإلهامية متناهية ، وكذا الأعداد الشترقة منها لكن هذا جار في الحركات الفلكية إذ لا يدخل في الوجود منها إلا ما هي متناهية - سره .
(٣) الظاهر أن لفظ البعض لم يقع في موقعه لأن جميع الحكماء قائلون بلا تنامي النفوس إذ الفيز لا ينقطع أما سمع قولهم في التطبيقات وتبليهم الكلي الغير التام الأفراد المجتمعة بالنفس الناطقة على منصف الحكماء فذكروا الجمع الحرف باللام الخيد للوهم وعدم تنامي أفراد النفوس المجردة اجسامي لا ماقبي والإفلا اختصاص بالنفس الناطقة لأن الإنسان والفرس والبقر والجمل كل عنصر وعنصر لها أفراد غير متناهية تماقياً ويمكن الجواب بأنه في مقابلة قول من يقول : النفوس بعد مفارقة الأبدان تصير متحدة ويشتلون ببياء في كيزان وجرات أسكرت فأنجست المياه - سره .

آحادها مفصلاً فينقطع بانقطاع الاستحضار والاعتبار بخلافهما إذا كانت السلسلة موجودة في نفس الأمر فإنه لا بد أن يقع بإزاء كل جزء من السلسلتين جزء من الأخرى فيحكم العقل حكماً إجمالياً مطابقاً لما في الواقع من غير حاجة إلى الملاحظات التفصيلية ، وأما عند الحكماء (١) فنظراً إلى أن التطبيق بحسب نفس الأمر إنما يتصور فيما له مع الوجود ترتيب وضعي أو طبيعي ليوجد بإزاء كل جزء من هذه جزء من تلك ، فلا يعري في الأعداد (٢) ولا في الحركات الفلكية ولا في النفوس الناطقة . قال بعض علماء الكلام : والحق إن تحقق الجملة من سلسلة واحدة ثم

مقابلة جزء من هذه بجزء من تلك إنما هو في العقل دون الخارج ، فإن كفى في تمام الدليل حكم العقل بأنه لا بد أن يقع بإزاء كل جزء جزء فالدليل جار في الأعداد وفي الموجودات المتعاقبة أو المجتمعة المترتبة أو غير المترتبة لأن للعقل أن يفرض ذلك في الكل ، وإن لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة أجزاء السلسلتين على التفصيل

(١) قد اورد سيدنا واستاذنا د. محمد باقر السبيعي في كتابه السبيعي بالقياسات اعتراضاً على هذا البطلان بقوله فاما السبل التطبيقية فلا تارة بعدد ولا تعويل على برهان ، بل ان فيه تدليلاً على ما لا يتناهى في جهة واحدة ربما تطرقت اليها المغايرة من الجهة الاخرى التي هي حيزية التناهي لامن الجهة التي هي حيزية اللاتناهي كما في سلسلة الآت بغير نهاية وسلسلة الالوف بغير نهاية وليس يصح تعريك اللاتناهي بكمية من جهة الانهائية واخرجه بكميته من درجته وحيزه وعن الدرجات التي لاحاده بالاسر في تلك الجهة ، فاذا طبق طرف احدى السلسلتين النهر المتناهيين المصطفين بالزيادة والتقصان في جهة التناهي على طرف السلطة الاخرى تطبيقاً وهيئاً او فرضياً انتقلت الزيادة من حيز الطرف ودرجت الى حيز الوسط ومرتبته ولا يزال ينقل ويتردد في الاوساط مادام الوهم أو الفرض ممثلاً للتطبيق ، ولا يكاد ينتهي الى حيزه ودرجة بينهما أبداً ولا يبلغ أقصى الحدود وآخر الدرجات أصلاً ، فاما اذا قطع احتمال الوهم وانصرم على التطبيق وقف التفاوت بالمعاضلة على ذلك الحد وعلى تلك الدرجة فواقر القدر الزائد مقر تلك المربة ، وبالجمله لا يصير للمعاونة الى حيزية اللانهاية أبداً بل انها أبداً في حيزية التناهي اما في حد الطرف واما في شيء من حدود الاوساط فليثبت ولا يتعيط انتهى كلامه زيدا كرامه منه ر .

(٢) لان جميع مراتبها غير موجودة كما في الحركات الفلكية وليس المراد ان الأعداد من الاعتبارات كما مر في سلك المتكلمين لان الكم المنفصل موجود عند كثير من الحكماء سيرة .

لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة فسلامة ما عداها لأنه لا سبيل للعقل إلى استحصار الغير المتناهية إلا في زمان غير متناه.

أقول : الفرق بين الأمرين فرقاً مؤثراً حاصل ، فإن التطبيق وإن كان فعل العقل ويكون في الذهن البتة لكن قد يكون بحسب حال الواقع وقد لا يكون كذلك وهي الأول يكفي في حكمه بالتطبيق بين آحاد كل من السلسلتين مع ما يحاذيه ملاحظة واحدة إجمالية ، لأن مصداق هذا الحكم ومطابقه متحقق في الواقع بلا عمل العقل في أعمال رويته لواحد واحد منها ، وأما إذا لم يكن آحاد السلسلة موجودة أو لم يكن متعلقاً ببعض آحادها ببعض متعلقاً طبيعياً أو وضعياً فلا يكفي الملاحظة الإجمالية بل لابد من ملاحظات تفصيلية وتطبيقات كثيرة حسب كثرة الصور المستحضرة في الذهن باستخدام القوة الخيالية ، وهذا في المثال الحسي كما إذا أخذت بيدك طرف حبل ممدود متصل أجزاء بعضها ببعض وتريد جر الجمع فجررت طرفها فلا بد من تحريك لطرف الآخر وتحريك واحد واحد من أجزاء ذلك الحبل الممدود ، وأما إذا كانت الأجزاء وإن كانت متجاورة غير متصلة وأردت تحريك الجميع فلا بد من تعقلات كثيرة بيدك وتحريكات عديدة بحسب عدد أجزاء السلسلة وهكذا فيما نحن فيه .

قال أفضل المتأخرين العلامة الطوسي في نقد المحقق :

تأييد وتذكيرة : الدليل الذي اعتمد عليه جمهور المتكلمين في مسألة

الحدوث يحتاج إلى إقامة حجة على امتناع حوادث لأول لها في جانب الماضي ، فذورد أولاً ما قيل فيه و عليه ثم اذكر ما عندي فأقول الأوائل قالوا : في وجوب تنامي الحوادث الماضية إنه لما كان كل واحد منها (١) حادثاً كان الكل حادثاً واعتراض عليه بأن حكم الكل ربما يحالف الحكم على الآحاد ، ثم قالوا : الزيادة والمقصود يتطرقان إلى الحوادث الماضية فتكون متناهية و هو مرض بمعلومات الله تعالى

(١) هذا أمشي الوجوه اذ لا وجود للكل سوى وجودات كل واحد من الحوادث كما سيحقق

المصنف قدس سره ، فحيث لا وجود للكل فليس من باب اجراء حكم كل واحد على الكل ، فالكل ليست إلا العاديات والشايات لاحداثاً واحداً أو مساهياً واحداً وكذا الكلي مساهداً لا وجود

ومقدوراته فإن الأولى أكثر من الثانية مع كونها غير متناهيتين ، ثم قال المحققون منهم : الحوادث الماضية إذا أخذت تارة مبتدئة من هذا الآن مثلاً ذاهبة إلى غير النهاية في الماضي ، وتارة مبتدئة من قبل هذا الوقت من السنة الماضية ذاهبة في الماضي وطبقت إحداها على الأخرى في التوهم بأن يجعل المبدء آن واحداً واخذاً وهماً في الذهاب إلى الماضي متطابقين استحالة تساويهما وإلا لكان وجود الحوادث الواقعة في الزمان العاصي الذي بين الآن وبين السنة الماضية وعدمها واحداً ، واستحال كون المبتدئة من السنة الماضية زائدة على المبتدئة من الآن لأن ما ينقص (١) من المتساويين لا يكون زائداً على كل واحد منهما ، فإذاً يجب أن يكون المبتدئة من السنة الماضية في جانب الماضي أنفس من المبتدئة من الآن في ذلك الجانب ولا يمكن ذلك إلا بانتهائها قبل انتهاء المبتدئة من الآن ويكون الأنقص متناهياً والرائد عليه بمقدار متناهٍ يكون متناهياً فيكون الكل متناهياً .

واعتبر الخضم عليهم بأن هذا التطبيق لا يقع إلا في الوهم وذلك بشرط ارتسام المتطابقين فيه وغير المتناهي لا يرتسم في الوهم بومن البين أنهم لا يعملان في الوجود معاً فضلاً عن توهم التطبيق بينهما في الوجود ، فإذاً هذا الدليل موقوف على حصول ما لا يحصل لافي الوهم ولا في الوجود . وأيضاً الزيادة والنقصان إنما فرض في طرف المتناهي لافي الطرف الذي وقع النزاع في ثنايه فهو غير مؤثر ، فهذا حاصل كلامهم في هذا الموضع .

١٥ للطبيعي سوى وجود أفراد ، والقدم والبقاء والثبات التي يتوهم في الكل من باب اشتباه مافي التهن بمافي الخارج - سره .

(١) أي ما لا يخرج عن عهدة التساوي كيف يخرج عن عهدة الإزدياد فالمراد بالتساويين المتساويان في طريق الإزدياد وحاصل كلامه قدس سره إن الستة من السنة الماضية بعد التطبيق اما مساوية لمبتدئة من الآن واما زائدة واما ناقصة والاولان باعلان فتبين الثالث فيسزم تناهيهما - سره .

وأنا أقول : (١) إن كل حادث موصوف بكونه سابقاً على ما بعده ومكونه لاحقاً بما قبله والاعتباران مختلفان ، فإذا اعتبرنا الحوادث الماضية العبدية من الآن تارة من حيث كل واحد منها سابق وتارة من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق واللواحق المتبائنان بالاعتبار متطابقين في الوجود ، ولا يحتاج في تطابقهما إلى توهم تطبيق ومع ذلك يجب كون السوابق أكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه ، فإذا كان اللواحق متناهية في الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق زائدة عليها بمقدار متناه فتكون متناهية أيضاً (٢) انتهى كلامه .

(١) لا تنه عن هذا جواب بتغيير الدليل فإنه عدول إلى برهان التضاد لانا نقول : المتغير في التضاد هو عدد المشايخات قطعاً للزوم التكافؤ ولا يعتبر في العدد الترتيب ولا السلسلان وقد اعتبرهما في التطبيق إلا أنه قد سره بخلف البؤنة بأنهما متطابقان بلا حاجة إلى توهم التطبيق ، يجب أن يكون السوابق أكثر في الجانب الذي هو محل النزاع للتكافؤ لهما كقطبين يتوافقان في جميع حدودهما إلا في طرفيهما في كل واحد من جانبيهما وبتناهيان ثم اعتبار السلسلتين في منشاء الاتزان لهذه الإضافات وحيثية تصحيح اشتراكها ، لكن لا يعطى أن وجود سابق في ذلك الطرف لا يكون لاحقاً موقوف على أن يكون في هذا الطرف لاحق لا يكون سابقاً ، وهذا انشأه بالاعتبار ونطح النظر وأما في نفس الأمر فاللاحق الآخر أيضاً سابق في أي حادث يفرض يقتضي اسم السرب في التجلي سيما في نفس الزمان والحركة الأجزاء في أي جزء يفرض من الزمان كما لأجزاء أول له وكذا في التصل الفلوكالخط إذا الجزء جزئي من الكم القابل للصفة بالذات لا يوجد جزء لاحق لا يكون سابقاً في سلسلة الحركات العنكية وفي سلسلة مقدورها الذي هو الزمان ، وهذا بخلاف السلسلة الطولية المركبة من العاليل والعلل أو يوجد فيها مطلق أخير مطالب علة ، يقال : لعلته علة ولعلته علة وهكذا إلى غير النهاية فيجري التكافؤ في السديين السابق واللاحق ويقال : يجب تنافي السوابق واللواحق ، ولا ينفي أيضاً أن التعاقبات لا توجد دائماً إلا لواقع منها فلا كثرة ولا سلسلة ولا تطابق بالفضل فيها إلا أنه قد سره تكلم في ذلك الكتاب بما يوافق مذهب التكلم - سره .

(٢) فيه أن ذلك مبني على وفوف السلسلة من جانب المستقبل حتى يتحقق لاحق ليس بسابق ، ويوجب ذلك تحقق أزيد من اللواحق في جانب الماضي وهو متنوع لم لا يجوز أن يكون انقطاع السلسلة مستحيلاً وجريانها إلى غير النهاية من جانب المستقبل ضرورياً يكون السوابق واللواحق في السلسلة متساوية - ط منه .

بقي هاهنا شيء آخر وهو أن كل عدد كالعشر مثلاً فلا بد فيه من ترتيب ضروري لابين أوله وثانيه وثالثه بل بين الواحد والاثنين والثلاثة ، فإن الواحد يتقدم على الاثنين تقدماً بالطبع وإن لم يكن متقدماً على الواحد ، وكذا الكلام في الاثنين بالقياس إلى الثلاثة والثلاثة إلى الأربعة فلو دخل في الوجود (١) عدد غير متناه كما اعتقدوه في النفوس الناطقة لكان الاجتماع والترتيب كلاهما حاصلًا عند ذلك فيجري فيه برهان التطبيق ، اللهم إلا أن يقال : لا نسلم إن غير الواحد مقدم على عدد من الأعداد ، والشيخ بين ذلك في الهيئات الشعاع .

والثالث إنها لو تسلسلت العلل ومعلولاتها من غير أن ينتهي إلى علّة محنة لا يكون معلولاً لشيء فهناك جملة هي نفس مجموع الممكنات الموجودة المعلوم كل واحد منها بواحد فيها ، وتلك الجملة موجود ممكن أما الوجود (٢) فلا يحصر أجزائها في الموجودات ، ومعلوم أن المركب (٣) لا يعدم إلا بعدم شيء من أجزائه وأما الإمكان فلا تنقارها إلى جزئها الممكن ومعلوم أن العفقر إلى الممكن لا يكون إلا ممكناً ، فمن جعلها نفس الموجودات الممكنة تنبيه على أنها مأخوذة بحيث لا يدخل فيها المعدوم والواجب .

(١) لا يخفى أن العدد إذا كان اعتبارياً فلا وجود بالعقبة إلا المحدود ، فما هو مرتب غير موجود وهو موجود غير مرتب بالذات ، على أنه أية نفوس من النفوس المتعارفة البهية في الأزال معروضة للثلاثة مثلاً أية سهام مروضة للارسة ولا ترجيح فكيف يبرى الترتيب بينهما إليها ؟ وهذا بالعمية ما أشار إليه قس سره أن كل عدد غير متقوم ببادونه ويمكن أن يورد هذا تزييماً لقول سقوط العدد من الأعداد التي تحت فليعدل كلام المصنف عليه - سره .

(٢) أما لم يستدل هذا السره بذكر بعضهم من أن المجموع متناه البند وكل واحد لم يتبع لا غاية ما يشهد من هذا هو القليلة يسها لا الوجود لكن منها على بعدة لأجل أحصا مشه انتراع الآخر كريد والادوة ، وسيأتي في مثال تحريك حجر كبير بعدة رجال ما وضعه - سره .

(٣) الحصر أصفي بالنسبة التي لا يجي لاه من المعلومات إلى المركب يرتفع بل ارتفاع جميع الأجزاء كما يرتفع بل ارتفاع شيء منها - سره .

لا يقال المركب من الأجزاء الموجودة قد يكون اعتبارياً لا تحقق له في الخارج
كالمركب من الإنسان والحجر ومن السماء والأرض .

لأننا نقول المراد إنه ليس موجوداً واحداً يقوم به وجود غير وجوه الأجزاء
والأفقد صرحوا (١) بأن المركب الموجود في الخارج قد لا يكون له حقيقة
معدية لحقيقة الآحاد العشرة من الرجال (٢)، وقد يكون له صورة متنوعة كالمركبات
من العناصر وأما بدونها بأن لا يزداد إلا هبة اجتماعية كالسرير من الحشبات وسباتي
ما فيه ، وإذا كانت الجملة شيئاً موجوداً معكاً فوجودها بالاستقلال إما بنفسها وهو
ظاهر الاستحالة وإما جرؤها وهو أيضاً محال لاستلزامها كون ذلك الجزء علة لنفسه
ولعلله لأنه لا معنى لإيجاد الجملة إلا بإيجاد الأجزاء التي هي عبارة عنها ولا معنى
لإستقلال الموجود إلا باستفادته عما سواه وإما أمر خارج عنها ولا محالة يكون موجوداً
لبعض الأجزاء وينقطع إلى سلسلة المعلولات لأن الموجود الخارج عن سلسلة الممكنات
واجب بالذات ، ولا يكون ذلك البعض معلولاً شيء من أجزاء الجملة لامتناع اجتماع
العنتين المستقتين على معلول واحد إذ الكلام في المؤثر المستقل بالإيجاد فيلزم
الحلف من وجهين لأن المفروض إن السلسلة غير منقطعة وإن كل جزء منها
معلول لجزء آخر ، بما ذكر من التقرير اندفع النقوض الواردة على الدليل
أما تفصيلاً فبأنه إن أريد بالعلة التي لا بد هاهنا عنها لمجموع السلسلة العلة النامة

(١) يجعلوا القسم الموجود في الخارج ، اعلم أن مراد القائلين بأن المجموع المركب
موجود وراء كل فرد : المجموع بمعنى الاحاد بالأسرأى ذات المجموع التي هي شيء هو الوصف
النوعي أعني الاجتماع الخارج لذلك الهيئة التمدد المجتمع شيء آخر أو المجموع بشرط الهيئة
الاجتماعية لا المجموع الأحوذ مع الهيئة الاجتماعية شرطاً لا سيما اعتباري اد الهيئة اعتبارية
والأمرضها هيئة أخرى فيسلسل - سره .

(٢) فهي موجودة أيضاً عندهم وإن كان بنفس وجود الاحاد ، فهنا كالوجود والماهية
والجنس والعسل في البساط بوجود سلسلة الطل والبطولات من هذا القيل فيحتاج منهم الى
علة موحدة - سره .

فلا نسلم استحالة كونها نفس السلسلة وإنما يستحيل لولزم تقدمها، وقد تقرر^(١) إن العلة النامة للمركب لا يجب^٢ بل لا يجوز تقدمها إلا من جملتها الأجزاء التي هي نفس المعلول. فإن قيل: فيلزم أن يكون واجباً لكون وجودها من ذاتها وكفى بهذا استحالة. قلنا: ممنوع وإنما يلزم لولم يقتصر إلى جزئها الذي ليس نفس ذاتها سواء سمي غيرها أولم يسم، وإن أريد به العلة الماعلية فلا نسلم استحالة كونها بعض أجزاء السلسلة وإنما يستحيل لولزم كونها علة لكل جزء من أجزاء المعلول حتى نفسه وعلة وهو ممنوع لجواز أن يكون بعض أجزاء المعلول المركب مستنداً إلى غير فاعله كالخشب من السرير ملئنا مكن لا نسلم إن الخارج من السلسلة يكون واجباً لجواز أن يوجد^(٣) سلاسل غير متناهية من علل ومعلولات غير متناهية، وكل منها يستند إلى علة خارجة عنها داخلية في سلسلة أخرى من غير انتهاء إلى الواجب ولو سلم لزوم الانتهاء إلى الواجب فلا يلزم بطلان التسلسل لجواز أن يكون مجموع العلل والمعلولات الغير المتناهية موجوداً ممكناً مستنداً إلى الواجب^(٤)، وأما إجمالاً^(٥) فبأنه منقوض بالجملة التي هي عبارة عن الواجب بجميع الممكنات الموجودة فإن علتها ليست نفسها ولا جزء منها كما ذكر ولا خارجاً عنها لاستلزامه مع تعدد الواجب معلولية الواجب واجتماع المؤثرين إن كان علة^(٦)

(١) بل تقرر خلافه لأن المجموع بمعنى الاتحاد بالاسر متضمنة بالية والمجموع بشرط الاجتماع متأخرة بالتفصيل في الشوايق للحقق اللاهجي - سره .

(٢) فيه إن مجموع السلاسل الغير المتناهية أيضاً جملة ووجودها بلحظة لا بد لها من علة، وعندها نفسها الخ ويشير إليه بقوله وتأخذنا الجملة نفس جميع الممكنات الخ - سره .

(٣) كقولهم بالحركات والازمنة الغير المتناهية والنفس الغير المتناهية مع استناد الكل إلى الواجب تعالى - سره .

(٤) وربما يستدل به على جوار كون الشيء علة لنفسه كما سيأتي عن قريب، والقض والاستدلال كماها قريب إذ لا وجود للكل وراء وجود كل منها كما سيبينه النصف قدس سره وأنا أقول: لو كان مجموع الواجب تعالى والممكن موجوداً على حدة لزم كون الواجب تعالى جزء لغيره، ومن خواص الواجب أنه لا يكون جزء من غيره كما لا يكون له جزء كيف ويلزم *

لكل جزء من أجزاء الجملة واحد الأمرين إن كان علة لبعض الأجزاء . و وجه
الاندفاع إنا قد صرحنا بأن المراد بالعلة الفاعل المستقل بالايجاد ، وأخذنا الجملة
فمن جميع الممكنات بحيث يكون كل جزء منها معلولاً لجزء ، ولم يكن الخارج
عنها إلا واجباً ، وأقل ما نلزم من استقلاله بالعلة أن يوجد في الجملة جزء لا يكون
معلولاً ^(١) لجزء آخر بل للخارج خاصة وهو معنى الانقطاع ولم يمكن أن يكون
المستقل بالعلة جزء من الجملة للزوم كونه علة لنفسه ولعله تحقيقاً لمعنى الاستقلال
إذ لو كان الموجود لبعض الأجزاء شيئاً آخر لتوقف حصول الجملة عليه أيضاً فلم يكن
أحدهما مستقلاً ، وهذا بخلاف المجموع المركب من الواجب والممكنات فإنه
جاز أن يستقل بالاجابة بعض الأجزاء التي هو موجود بذاته مستغن عن غيره ، وأما
التبرير ففاعله المستقل ليس هو التجار وحده بل مع فاعل الخشببات . نعم ^(٢) يرد على
المقدمة القائلة بأن العلة المستقلة للمعلول المركب من الأجزاء الممكنة علة لكل
جزء منه اعتراض : وهو إنه إما أن يراد إنها بنفسها علة مستقلة لكل جزء حتى
يكون علة هذا الجزء هي بمنها علة ذلك الجزء وهذا باطل لأن المركب قد يكون

معدود بته تعالى وليس له عدد ولا ثاني له إلا أنه بكل شيء محيط ولو عني بمجموع الواجب لم يمكن
مفهوم الواجب ومفاهيم السلبيات بها هي مفاهيم لم تكن موجودة قطعاً حتى أن مفهوم الزوال لا يعمل
الاولى واجب بالشائع ألم يسمى الواحد الواجب تعالى وحدة حقيقة لا عددية ، وليس في
عرض الموجودات وليس ما ينشأ عنها ينشأ عزلة ، وبالجملة لو تنزلنا من هذه كتاب فذكرناه
أولاً من عدم كون الواجب جزء من غيره يصرح به في كتبهم ، وذلك المركب بوجود غيره
عندهم - سرده .

(١) و يكون بواقى الاجزاء مطولة له ، واسا كان هذا أقل مراتب الاستقلال لأن تلك
البواقى مستندة الى ذلك الفاعل بالواسطة وأعلى مراتب استنادها اليه بالواسطة - سرده .

(٢) هذا الاعتراض أنما يرد على القصة المذكورة ان اخذت كذا ادعاء من هذه الأجزاء
السلطة معتمدة في الوجود لان الكلام في ابطال التسلسل الاجتماعي ، إلا أنه يمكن رد ذلك على
التشيل بأجزائه من وقوع المعلول التأخر في مرتبة الطول التقدم بأن يقال : يلزم من وقوع المعلول
العاشر في مرتبة النقل الاول عن الواجب تعالى مثلاً أو التخلّف - سرده .

بحيث يحدث أجزاء شيتاً فشيئاً كخشبات السرى وحياته الاجتماعية فعند حدوث الجزء الأول إن لم يوجد العلة المستقلة التي فرضناها علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على علته وهو ظاهر البطلان وإن وجدت لزم تخلف المعلول أعني الجزء الأخير عن علة المستقلة بالإيجاد وقد مر بطلانه وإما أن يراه إنها أي علة لمجموع علة لكل جزء من المركب إما بنفسها أو بجزء منها بحيث يكون كل جزء معلولاً لـ أول جزء منها من غير إفتقار إلى أمر خارج عنها ، وإذا كان المعلول المركب من كـب الأجزاء كانت علة المستقلة أيضاً مركبة الأجزاء يحدث كل جزء منها بجزء منها يقارنه بحسب الزمان ولا يلزم التقدم ولا التخلف ، وهذا أيضاً فاسد من جهة إنه لا يفيد المطلوب أعني امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة جزء منها ، إذ من أجزائها ما يجوز أن يكون علة بهذا المعنى من غير أن يلزم عليه الشيء نفسه أو لعلله وذلك مجموع الأجزاء التي كل منها معروض للعلية والمعلولية بحيث لا يدرج عنها إلا المعلول المحض المتأخر من الكل بحسب العلية المتقدم عليها بحسب الرتبة حيث يعتبر^(١) من الجانب المتناهي ولهذا يعتبر عن ذلك المجموع قارة بما قبل المعلول الأخير ، وقارة بما بعد المعلول الأول ، ففي الجملة علة هي جزء من السلسلة يتحقق السلسلة عند تحققها ويقع لكل جزء منها جزء منها ، ولا يلزم من عليتها للسلسلة تقدم الشيء وعلى نفسه

فإن قيل: المجموع الذي هو العلة أيضاً ممكن يحتاج إلى علة .

أجيب بأن علة المجموع الذي قبل ما فيه من المعلول الأخير ، وهكذا في كل مجموع قبله لا إلى نهاية.

فإن قيل : ما بعد المعلول المحض لا يصلح علة مستقلة بإيجاد السلسلة لأنه ممكن محتاج إلى علة ، وهكذا كل مجموع يفرض فلا يوجد السلسلة إلا بمعاونة من تلك

(١) انما لم يعتبر التأخر بحسب الرتبة من الجانب الآخر بل بحسب العلية فقط لفقد البده

العلل، ولأنه ليس بكاف في تحقق السلسلة بل لابد من المعلول المحض أيضاً .
قلنا : هذا لا يقدح في الاستقلال لأن معناه عدم الاقتدار في الإيجاب إلى معاون
خارج ، وقد فرضنا إن علة كل مجموع أمر داخل فيه وظاهر ^(١) إنه لا يدخل لمعلوله
الأخير في إيجابه .

فإن قيل : إذا أخذت الجملة أهم من أن يكون سلسلة واحدة أو سلاسل غير
متناهية على ما ذكرتم فهذا المنع أيضاً مندفع إذ ليس هناك معلول آخر ومجموع
مركب قبله .

قلنا : بل وارد بأن علتها الجزء الذي هو المجموعات الغير المتناهية التي
قبل معلولاتها الأخيرة الغير المتناهية .

فإن قلت ^(٢) . نحن نقول : في الابتداء علة الجملة لا يجوز أن يكون جزء
منها لعدم أولوية بعض الأجزاء أو لأن كل جزء يفرض فعليته أولى فيه بأن يكون
علة للجملة لكونها أكثر تأثيراً .

قلنا : ممنوع بل الجزء الذي هو ما قبل المعلوم الأخير متعين للعملية لأن غيره
من الأجزاء لا يستقل بإيجاد الجملة على ما لا يخفى .

اعلم أن هذا المسلك من البيان في إبطال التسلسل وإثبات
هدم وتحقيق : الواجب في غاية الوهن والسخافة لما حققناه سابقاً إن الوجود
في كل موجود غير وحدته ، والوحدة في كل شيء عين وجوده بالمعنى الذي مر
فقولهم : إن المركب من الإنسان والحجر موجود غير صحيح إن أراد به إن المجموع
موجود ثالث غير الوجوديين ، فعلى هذا يرد على أصل الدليل منع آخر وهو إنا لا نسلم

(١) ما مضى في ناحية العلول لاني ناحية العلة مظهر ما يقال في بساطة العلة التامة للمعلول
الاول ان الامكان وسواء ما يتوقف عليه وجود العلول معتبرة في طرف العلول فلا يقدح في بساطة
العلة التامة له برأى كلاماً في الاستقلال العلة الفاعلية والعلول الاخير معتبر في العلة البادية سره .
(٢) هذا جواب بتغيير الدليل خارج عن آداب المناظرة سره .

افتقار الجملة المفروضة إلى علة غير علل الآحاد وإنما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الآحاد المعلقة كل منها بعلّة ، وقولكم إنها ممكن مجرد عبارة بل هي ممكنات تحقق كل منها بعلّة فمن أين يلزم الافتقار إلى علة أخرى ، وهذا كالعشرة من الآحاد لا يفتقر إلى علة غير علل الآحاد .

وما يقال : إن وجودات الآحاد غير وجود كل منها كلام خال من التحصيل إذ كون الجميع غير كل واحد منها لا يستدعي أن يكون له وجود في الخارج غير وجود الآحاد .

والذي يقال : (١) إن انعدام المركب بانعدام شيء من أجزائه كلام صحيح معناه إن كل مركب له حقيقة وله وحدة حقيقية ، فانعدامه بانعدام جزئه ، وليس معناه إن كل تركيب توهمه العقل بين شيئين فإذا وجد الشئان كان المركب موجوداً ، ولا ينعدم إلا بانعدام الأجزاء .

وأيضاً كون (٢) الشيء منعدمًا بانعدام شيء لا يقتضي كلاً أن يكون يوجد متى وجد .

فملى هذا ظهر بطلان قول المتأخرين : إن علية الشيء لنفسه جائز لأن مجموع الموجودات من الممكن والواجب موجود ممكن لاحتياجه إلى الآحاد ، ولا علة له سوى نفسه ، لأن علة إما جزئ فهو محال لاحتياجه إلى بقية الأجزاء ، وإما خارج عنه ولا خارج عنه فتعين أن يكون نفسه ولا محذور فيه ، لأن (٣) توقف ذلك المجموع

(١) أي يقال في تقرير أصل هذا البرهان كلاماً سهواً .

(٢) فإن الشرط بعدم بانعدام الشرط ليس بوجود كل واحد وهكذا كل علة ناقصة نعم السبب كذلك سهواً .

(٣) لا يقال : إذا توقف المجموع على كل واحد كل هو العلة لأنه بل إذا توقف على الآحاد بالأسر لم يكن نفسه كما وجه به تقدم العلة التابعة على الطول مع أن الآحاد بالأسر اقرب إلى المجموع بشرط الاجتناع من الكل الأفرادى فملى هذا لم يكن الشيء علة لنفسه . على أن كل

على كل واحد من الآحاد لا يستلزم توقفه على المجموع حتى يلزم توقف الشيء على نفسه ، نعم له أريد بالعلة الملة الفاعلية المستقلة فهي جزء أي جزء مجموع الموجودات أعني الواجب أو مافوق المعلول الأخير المنتهي إلى الواجب .

وكذا قولهم : إن الحال كون الشيء علة لنفسه أو مافي حكمه ^(١) فيما يجب تقدمه على المعلول إذ حيثئذ يلزم تقدم الشيء على نفسه وأما كون الشيء علة تامة لنفسه فليس بمستحيل على إطلاقه بل هو واقع في مجموع الواجب ومعلوله الأول أو جميع معلولاته كما مر انتهى .

فإنه لا يخفى سخافته جداً إذ لا معنى عند العقل السليم لكون شيء موجوداً ممكناً لذاته ومع ذلك لا يحتاج في وجوده إلى أمر خارج عن ذاته ، فإن المركب الذي حكموا بأنه موجود ممكن لو كان له وجود غير وجود الآحاد وإمكان غير إمكان الآحاد فله علة غير علة الآحاد ، فالحكم بأن الوجود له غير تلك الوجودات والعلة له عين علتها كلام لا طائل تحته .

قال بعض المدققين : المتعدد قد يؤخذ مجعلاً وهو بهذا الاعتبار واحد ، واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار واحد مثل المجموع والكل ، وقد يؤخذ مفكلاً واللفظ الدال عليه بهذا الوجه متعدد مثل هذا وذلك ، وقد يختلفان في الحكم فإن مجموع القوم لا يسميهم دار ضيق وهم لامعاً يسميهم ، إذا علم ذلك فنختار أن مرجع وجودهما معاً هو هما مأخوذاً لا معاً لاحتياجه إلى كل واحد من جزئيه ويكفيان في وجوده ، فيكون

واحد ليس علة تامة لا تأخول : ليس المراد من توقفه على كل واحد أنها علة تامة له إذ العلة التامة لنفسه كما هو الغرض ، بل المراد منع التوقف في علة العلة التامة ، وإن القدر السليم توقف الطول على كل واحد من أجزائه علة التامة كالتقدم ، فتعريف العلة بما يتوقف عليه المعلول مخصوص بمبدأ العلة التامة منمؤلاً - مرده .

(١) مثل كون الشيء علة لطفه ككافي النور أو توقفه على نفسه لا مثل كون الشيء شرطاً لنفسه أو جزءاً لنفسه ونحوها لأنها من كون الشيء علة لنفسه - مرده .

هذا وذئ علتين يترجح وجود مجموعهما بهما ، فإن نقل الكلام إليهما لامعاً بل مفقلاً فإنه أيضاً ممكن فيحتاج إلى مرجح قلنا : لأنسلم إنهما مأخودان على هذا الوجه ممكن بل هو بهذا الوجه اثنان واجب وممكن موجود به .

أقول هذا المدقق أصاب شيئاً من التحقيق وأخطأ في شيء أما الذي أصاب فعوله هما مفقلاً ليس ممكناً ولا واجباً بل هما شيئان أحدهما واجب والآخر ممكن موجود به ، وأما الذي أخطأ فيه فهو إن الإجمال والتفصيل من أعمال العقل ولا يجملان الشيء في الخارج تارة موجوداً والأخرى معدوماً ، فمجموع السماء والأرض سواء أخذهما العقل مجعلاً أو مفقلاً لا يتغير حكمهما في الخارج بل في العقل فقط ، فللعقل أن يأخذ هما شيئاً واحداً موجوداً في الدهن ولا يصير أن بهذا الاعتبار وحداً في الخارج كما أن للوهم أن يقسم السماء بقسمين ولا يصير بهذا الاعتبار متعدداً في الخارج بل في الدهن فقط ، فالإجمال والتفصيل اعتباران عقليان بوجبان اختلاف الملاحظة ولا يوجب اختلافاً في نفس الأمر الملحوظ . ثم إن المثال الذي ذكره ليس من التفاوت الذي وقع فيه من حيث الإجمال والتفصيل بل التفاوت هناك إما بالموضوع وإما بالمحمول إن كان الموضوع واحداً ، فإن الكل المجموع سواء أخذ مجعلاً أو مفقلاً متصف بأن الدار تسعهم على التعاقب الرماني ولا يتصف بأنها تسعهم مجتمعين في الزمان وهذا عافي هذا المقام .

وأما الذي أورده بعض من أنه يتوجه عليه لزوم الأمور الغير المتناهية المترتبة بسببه فرض وجود الاثنين .

فليس بوارده إذ لا يلزم من اعتبار مجموع الشئيين اعتبارهما مع تلك الجمعية (١) تارة أخرى لاستلزام ذلك تكرار (٢) أجزاء الماهية ، إذ المراد بالمجموع

(١) أي الجمعية التي يستلزمها الفهم - س - د .

(٢) كأنهم وإن قالوا : إن ذات كل مجموع موجود آخر لكنهم لم يقولوا بوجود آخر هو واحد عندي في مثل الجوز واللوز ليس المجموع الموجود عندهم مثل الفسق الذي هو ثالث الثلاثة .

معروض الهيئة الاجتماعية بدون اعتبار الوصف أعني ذات الاثنين ، فمن ادعى أن الاثنين موجود مباين لكل منهما لا يلزم عليه كون الهيئة والأثنيتية موجودة كما أن الواحد موجود وإن لم يكن وصف الوحدة أي الواحدية موجودة .
ثم لفائل أن يقول : العدد موجود عندنا كثر الحكماء وهو غير الآحاد بالأسر فكيف يحكم بأن المركب لا وجود له غير وجود الآحاد .

قلنا : العدد موجود بمعنى أن في الوجود وحدة كثيرة ولا نسلم أنها غير الآحاد ^(١) بالأسر بل هو عينها ، وأما أخذ العدد الكثرة كأنه شيء واحد له حكم آخر غير حكم الآحاد كالعشرية والمجنورية والأسمية والتامية وغيرها فذلك لامحالة

ولا أيضاً كالهيئة الموجودة المتأسلة التي هي أيضاً ثالثة الثلاثة إلا أنها عرض بل موجود هو جوز ولو فئت موجود هو جوز فقط وآخر هو لوز فقط وآخر هو جوز ولو ، وإنما كان هذا آخر وثالثاً لأن الجوز موجود هو واحد واللوز كذلك ومجموع الجوز واللوز موجود ليس واحداً بل كثير ذو جزء والفرق بينه وبين التحقيق الذي هو رأى المصنف قدس سره أن المجموع ليس موجوداً لأنه كثير والوجود يساوق الوحدة وعند هؤلاء لا يساوقها بل كما يقول الشيخ الرئيس : الكثير ساهو كثير موجود هو الكثير ساهو ليس بواحد وبالعلة فلزوم التكرار ظاهر لأنه إذا جعل مجموع الجوز واللوز ثالثاً كما يقول الموردد وهيئة المجموع ليست إلا على العقل ففي هذا المجموع الثي هو الثلاثة أبعاد الجوز واللوز وتكرر العدد عندهم موجود بنفسه بهذا المعنى ، وهذا لمصنف قدس سره موجود بمعنى وجود منشأ انقراعه أي مادة التي هي الوحدات وأراد بالآحاد ما لا أسر كل واحد هو الفائلون بوجودها يريدون بها ما ذكرناه .
ان قلت : ما له قدس سره يردده اللاباية عليهم في أي تقسيم كما مر .

قلت : ذلك لا يراد به أي لا الزامي في التقسيم الثاني لو كان قسماً موجوداً آخر ، والوجود على التحقيق مساوق للوحدة كل هنا واحد آخر وأما عندهم فلا دلا مساوقة بل الوجود أهم فالكل موجود عندهم سحو الكثرة ، كما إن الكلي الطبيعي وجوده وجودات هو كمال العام منار على الخصوميات نفس العام والمصوم لا خصوصية أخرى كما في الغواص والساخط في المقام لذته سره .

(١) قد مر في الوحدة والكثرة أنه يصحح لك أن تقول لكل مرتبة من العدد أنها مجموع الآحاد لا غير ويصحح لك أن تقول ليس مجموع الآحاد قطعاً لا مجموع الآحاد جنس لكل مرتبة إلا أن يقال : القربة باعتبار الهيئة العقلية وأما بحسب الوجود الخارجى فليست الأعداد الواحدات أقل أو أكثر فتأمل سره .

في الذهن ، وإن كان للحكم ، بما مطابق ومصدق في الخارج من جهة وجود الآحاد الكثيرة .
 الرابع برهان التضايف وهو إنه لو لم يشته سلسلة العال والمعلولات إلى علة
 محضة لا يكون معلولا لشيء لزم عدم تكافؤ المتضائفين ، لكن التالي باطل فكذا
 المقدم ، أو نقول : لو كان المتضائفان متكافئين لزم انتهاء السلسلة إلى علة محضة
 لكن المقدم حق فكذا التالي ، ببيان حقيقة هذا المقدم وبطلان ذلك التالي هو إن
 معنى التكافؤ فيهما إنهما ما بحيث معنى وجد أحدهما في العقل أو في الخارج وجد الآخر
 وإذا انتفى انتفى ، ووجه اللزوم إن المعلول الأخير يشتمل على معلولية محضة ، وكل
 مما فوقه على علية ومعلولية ، فلولم يشته السلسلة إلى ما يشتمل على علية محضة لزم
 في الوجود معلولية بلا علية .

فإن قيل : المكافئ لمعلولية المعلول المحض علية المعلول الذي فوقه بلا وسط
 لا علة العلة المحضة .

قلنا : نعم لكن المراد إنه لا يبدأ ويكون بإزاء كل معلولية علية وهذا يقتضي
 ثبوت العلة المحضة ، وللقوم في التعبير عن هذا البرهان عبارتان (١) :

إحداها لو تسلسلت العلل والمعلولات إلى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول
 على عدد العلية ، وهو باطل ضرورة تكافؤ العلية والمعلولية ، ببيان اللزوم إن كل
 علة في السلسلة فهي معلولة على ما هو المعروف ، وليس كل ما هو معلول فيها فهو
 علة كالمعلول الأخير .

وثانيتهما نأخذ جملة من العمليات التي في هذه السلسلة وأخرى من المعلوليات
 ثم نطلق بينهما فإن زادت آحاد أحدهما على الأخرى بطل تكافؤ العلية والمعلولية

(١) يرد على الباريين جميعاً النسخ من تحقق معلول في الوجود لا يكون علة سواء أمرضت
 السلسلة مؤلفة من العلى الثامة أو الناقصة بوجوب آحاد أخرى غطاء السلسلة من جانب المستعمل
 متنوع - طمد - .

لأن معنى التكافؤ أن يكون بازاله كل معلولية علمية وبإزاله كل علمية معلولية ، وإن لم نزه لزوم علمية بلا معلولية ضرورة إن في جانب التناهي معلولية بلا علمية وهو المعلول الأخير ، فيلزم الخلف لأن التقدير عدم انتهاء السلسلة إلى حلة محضة .

الخامس قريب المأخذ مما سبق وهو إنا نحذف المعلول الأخير من السلسلة المفروضة ونجعل كلا من الآحاد التي فوقه مستعداً باعتبار صفتي العلمية والمعلولية لأن الشيء من حيث أنه حلة غيره من حيث أنه معلول ، فحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار إحداهما المعلوم الأخرى المعلولات ولزم عند التطبيق بينهما زيادة وصف العملية ضرورة سبق الحلة على المعلول ، فإن كل حلة (علمية ع) لا ينطبق على المعلول الذي في مرتبتها بل على معلول (ليع) علمتها المقدمة عليها بمرتبة لخروج المعلول الأخير وعدم كونه معروضاً للعملية ، فلزم زيادة مراتب العلل بواحدة وإلا بطل السبق اللازم للعملية ، ومعنى زيادة مرتبة العملية أن يوجد حلة لا يكون بازاله معلول وفيه انقطاع السلسلتين .

السادس برهان العيديات وهو جار في المعلولات وفي غيرهما من ذوات الترتب والأوضاع تقريره إن ما بين معلول الأخير أو ما يشبهه وكل من الأمور الواقعة في السلسلة متناه ضرورة كونه محصوراً بين حاصرين وهذا يستلزم تنافي السلسلة لأنها حينئذ لاتزيد على المتناهي إلا بواحد بحكم الحدس وإنه إذا كان ما بين مسددة المسافة وكل جزء من الأجزاء الواقعة فيها لاتزيد على فرسخ فالمسافة لاتزيد على فرسخ إلا بجزء هو المنتهى إن جعلنا المبدء مدرجاً على ماهو المفهوم من قولنا صفى ما بين خمسين إلى ستين وإلا فجزئتين ، فيصلح الدليل (١) المنظر

(١) نعم ما صنع السيد الداماد قدس سره في القيسات حيث لم يكتف بكون الحكم حدسياً فقال: والقانون الضابطان الحكم المستوعب الشمولي لكل واحد واحد إذا صاح على جميع تقادير الوجود لكل من الاحاد مطلقاً متفرداً كان من غيره أو ملحوظاً على الاجتماع كل يستعبد له على المجرع الجملي أيضاً من غير امتزاج وان اخص بكل واحد واحد لشرط الامراد كان حكمه

وإصابة المطلوب وإن لم يصلح للمناظرة وإلزام الخصم ، لأنه قد لا ينعن المقدمة العددية بل إنما ينعنها مستنداً بأنه إنما يلزم ذلك لو كان مراتب ما بين متناهياً كمافي المسافة ، وأما على تقدير لاتناهيها كمافي السلسلة فلا إذ لا ينتهي إلى ما بين لا يوجد ما بين آخر أزيد منه ، وقد تبين الاستلزام بأن المتألف من الأعداد المتناهية لا يكون إلا متناهياً وهو ضعيف ، لأنه إعادة للدعوى بل ماهر أبعد منه وأخفى لأن التألف من نفس الأحاد أقرب إلى التناهي من التألف من الأعداد التي كل منها متناهية الأحاد ، فالمنع عليه أظهر فانه إنما يتم لو كانت عدة الأعداد متناهية وهو غير لازم ، ومن هاهنا يذهب الوهم إلى أن هذا استدلال بثبوت الحكم أعني التناهي لكل على ثبوته للكل وهو باطل .

السابع لو وجدت سلسلة بل جملة غير متناهية سواء كانت من العدد والمعلولات أو غيرها فهي لا معدلة تشتمل على الألوف ، فعدة الألوف الموجودة فيها إما أن تكون مساوية لعدة أحادها أو أكثر وكلاهما طاهر الاستحالة ، لأن عدة الأحاد يجب أن يكون ألف مرة مثل عدة الألوف لأن معناها أن يأخذ كل ألف من الأحاد واحداً حتى يكون عدة مائة ألف مائة ، وإما أن يكون أقل وهو أيضاً باطل لأن الأحاد حيثما يشتمل على جملتين إحداهما بقدر عدة الألوف والأخرى بقدر الزائد الأول أعني الجملة التي بقدر عدة الألوف إما أن يكون من جانب المتناهي أو من جانب الغير المتناهي وعلى التقديرين يلزم تنافي السلسلة هذا خلف ، وإن كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين يفرس مقطوعاً فيحمل جانب متناه ، فيتأني التردد ، أما لروم التناهي على لتقدير الأول فلا أن عدة الألوف متناهية لكونها محصورة بين حاصرين هما طرف السلسلة وللمقطع الذي هو مبدأ الجملة الثانية أعني الزائد على عدة الألوف على ماهر المعروف ، وإذا تناهت عدة الألوف تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع الجملة غير حكم الأحاد أسوى فالأول كالحكم بالامكان على كل ممكن والنوع والسلطان على كل حادث طبيعي والثاني كالحكم على كل أساس ناشع رغباء به سره .

الأحاد المتألفة من تلك المدة من الألوف ، والمتألفة من الجمل المتناهية الأعداد والآحاد متناه بالضرورة . وأما على التقدير الثاني فلأن الجملة التي هم ، بقدر الزائد على عدة الألوف تقع في جانب المتناهي وتكون متناهية ضرورة أنحصارها بين طرفي السلسلة ومبدأ عدة الألوف وهي أضاعف عدة الألوف تسعمائة وتسعة وتسعين ، فحينئذ يلزم تنافي عدة الألوف بالضرورة ، ويلزم تنافي السلسلة لتنافي أجزائها مدة وآحادها على عامر .

واعترض عليه وعلى بعض عاصبق وما سيأتي منع المنفصلة القائلة بأن هذا مساو لذاك أو أكثر أو أقل بأن التساوي والتفاوت من خواص المتناهي ، وإن أريد بالتساوي مجرد أن يقع بازاء كل جزء من هذا جزء من ذاك فلا نسلم استحالة فيما بين العددين كما في الواحد إلى الألفين والعشرة إلى مالايتناهي ، وكون أحدهما أضاعف الآخر لا ينافي التساوي بهذا المعنى ، ولو سلمت فمنع كون الأقل منقطعاً فإن السلسلة إذا كانت غير متناهية كانت بعضها الذي من جانب الغير المتناهي أيضاً غير متناه ، وكذا عدة الوقها أو مآتها أو عشراتاتها ، وحديث الجملتين ^(١) وانقطع أولهما بمبدء الثانية كاذب .

الثامن برهان الترتيب وهو إن كل سلسلة من علل ومعلولات مترتبة فهي يجب أن يكون لامحالة بحيث إذا فرض انتفاء واحد من آحاد استوجب ذلك انتفاء ما بعد ذلك الواحد من آحاد السلسلة ، فاذن كل سلسلة موجودة بالفعل قد استوعبتها المعلولية على الترتيب يجب أن يكون فيها علّة هي أولى العلل ^(٢) لولاها انتفت

(١) قالتى بقدر عدة الألوف ليست في الطرف المتناهي ولا في الطرف الغير المتناهي بل هي كأنها متشابكة مع الاخرى ولا نهاية لها حتى يستحال الاخرى ، وأيضاً تحين بعض الاحاد بأنها بقدر أضاعفها ترجيح بلا مرجح وبعض اعتبار النقل - سره .

(٢) مثاله لينات تنكس بعضها على بعض أو أيديان كذلك فلولافانم مقيم مشتركاً عليه لها علامشككات أيضاً ، واذا رفع واحد منها ارتفع ما بعده بمقتضى الترتيب الطلي والمطلوي - سره .

جملة المراتب التي هي معلولاتها ومعلولات معلولاتها إلى آخر المراتب وإلا لم يكن المعلولية قد استوعبت آحاد السلسلة بالأسر، فإذا فرضنا سلسلة متعاضدة لا إلى علة بعينها لا يكون لها علة لبطلت السلسلة بأسرها، وذلك يحادم استيعاب المعلولية جميع السلسلة بالأسر، والحاصل إن استغراق المعلولية على سبيل الترتيب جملة آحاد السلسلة بالتنام مع وضع أن لا يكون هناك علة واحدة للجميع لولاها لا انتفت السلسلة بأسرها كلام متناقض فتأمل.

التاسع البرهان الأسد الأخير للعارابي وهو إنه ^(١) إذا كان ما من واحد من آحاد السلسلة الذاهبة بالترتيب بالفعل لا إلى نهاية إلا وهو كالواحد في أنه ليس يوجد إلا ويوجد آخر ورائه من قبل كانت الآحاد اللامتناهية بأسرها يصدق عليها إنها لا تدخل في الوجود عالم يمكن شيء من ورائها موجوداً من قبل، فإذا بداهة العقل قاصية بأنه من أين يوجد في تلك السلسلة شيء حتى يوجد شيء ما بعده.

العاشر ^(٢) إن السلسلة المفروضة من العلة ^(٣) والمعلولات الغير المنتهية

(١) أي السمكات الغير الشاهية في حكم الممكن الواحد أي في أن المتساويين عالم يرجع أحدهما بنفسه لم يقع معنى جوار عدم عليها إذ لا يتدبر جميع أنحاء عدم الحلول إلا بالعلة الوجيهة لا مالملة السكة أو من عدم أحاد الحلول عدم نفسها فإذا كان كذلك فمدخول السلسلة في الوجود ممنوع لأن وجود كل واحد منها من قبيل شرطيات بلا وضع مقدم - سره .

(٢) ويمكن الاستدلال على بطلان التسلسل بوجه آخر وهو أنه قد ثبت أن الفعل والعلية في الوجود، وثبت أن وجود الحلول بالقياس إلى العلة وجود رابط هو أن الوجود الهمي الذي يقوم به هو وجوده طود هت سلسلة العلية والمعلولية إلى غير النهاية لزم أن يتحقق هناك وحدات رابط منطقة بعضها بعض من غير أن يقوم بوجود نفسي مستقل وهو محال وليست المقايضة المذكورة اعتباطياً حتى يكفي بالاستقلال الإضافي بينهما وإنما مرجعها إلى تحقق مراتب الشدة والضعف فانهم . وهذا الوجه يبطل الدور أيضاً كما يبطل التسلسل وهو غريب المأخذ من الوجه الثامن، وليس به اختلاف البعثات الأخوة فيها - طامده .

(٣) ما خصمه بها لاخراج التعاقبات حيث أنها في الخارج غير متعده فلم يرض لها .

إما أن تكون منقسمة بمتساويين فيكون زوجاً أولاً فيكون فرداً ، وكل زوج فهو أقل بواحد من فرد بعده كالأربعة من خمسة ، وكل فرد فهو أقل بواحد من زوج بعده كالخمس من الستة ، وكل عدد يكون أقل من عدد آخر يكون متناهيًا بالضرورة كيف لا وهو محصور بين حاصرين هما ابتدأه وذلك الواحد الذي بعده ، ورة أننا لا نسلم إن كل ما لا يقسم بمتساويين فهو فرد وإنما يلزم لو كان متناهيًا ، فإن الزوجية والفردية من خواص العدد المتناهي وقد يطوى حديث الزوجية والفردية فيقال كل عدد فهو قابل الزيادة فيكون أقل من عدد فيكون متناهيًا والمنع فيه ظاهر .

اعلم أن البراهين ناهضة على امتناع لانتهاي السلسلة المرتبة
 نهضة : في جهة التماعد والمكية لاني جهة التنازل (١) والمعلولية

العدد وفي الدهن متناهية.

وأقول : هذا دليل منقوض بظاهر غير متناهية كالنفوس الناطقة الفارقة عن أبدانها في الأيام التالية عند العكباء ، وصور عالم المثال عند الاشراقية ، وكلوا داء الاول سبحانه من أسماء الجزية وصورها الداية من الايمان الثابتة عند العرفاء ، وكلما تبه التي لا تعد ولا تحصى من تعلياته وتنمات أهل الجبة ومقربات أهل النار عدل على الشرع والصور الملوية البرنسة في ذات الله سبحانه عند انكسار سبب الماهيات الثابتة عند المتمزقة والقول المرغبة باضياف النفوس الكامنة بعد الفارقة عن الاقدار عند الاشراق ، كما قال الشيخ الاشراقي في حكمة الاشراق : ان الكمال من التدبرات بعد الفارقة يلحق القواهر فيزداد عند القديسين من الانوار الى غير النهاية انظري ثم ان هذا يعطى منه برهان على التوحيد الخاصي بان هذه الالهايات القطعية لو تحقق فيها الكثرة تحقق فيها العدد فتحقق فيها الزوجية والفردية فتناهي هذا حلف فالكثرة وجودها فيها غير متحققة سره .

(١) اعم أن غرض السيد قدس سره من هذا التحقق اما أن التسلسل الى جانب الحلول ممتنع بالذات بالبراهين الدالة على انتهاء الفيض الدارل طولاً وان لم يتناه عرساً ولكن لا يجري برهين امتناع التسلسل الى جانب الالة من التطبيق والتضايغ والحيثيات وغيرها فيه ، وامانه ممكن ذاتاً فقط وامانه ممكن وقوعاً ، والثالث ليس بتصود قطعاً كيف ولو وقع ذلك لما انتهت سلسلة البساط الى الهولي ولا العوالم الطولية الى عالم الملك أما نسج قول الاشراقي حيث يقول : ينزل الانوار القاهرة الاعلون الى قاهر لا ينشاء منه نورة هرة

والسبب في ذلك ^(١) "إن في سلسلة التماهد على فرض ألا تنتهي ليس توجد علة يتعين في نظر العقل إنها لامعالة تكون موجودة أولاً ثم من تلقائها تدخل السلسلة المقترنة بأسرها في الوجود، وإن ذلك منشأ الحكم بالامتناع، والأمر في سلسلة التنازل على خلاف ذلك وما ذكرناه جارٍ في جميع البراهين الماضية حتى الحيتيات والتضيف وغيرها، وذلك لأن معيار الحكم بالاستعالة في كل منها استجماع شرطي الترتيب والاجتماع في الوجود بالفعل في جهة ألا نهاية، فمعيار الفرق كما وقع الإشارة إليه فيما سبق أن العلة المرتبة للشيء موجودة معه في ظرف الأعيان، وتقدمها عليه إنما يكون بضرب من التحليل وفي الاعتبار العقلي، ففي صورة التماهد تكون العلة المترتبة الغير المتناهية فرضاً موجودة ^(٢) في مرتبة ذات المعلول ومجموعة الحصول معها، فيكون الترتيب والاجتماع جميعاً حاصلين للعلة في مرتبة ذات المعلول وأما ^(٣) في صورة التنازل فالمعلولات المترتبة لا تكون مجموعة في مرتبة ذات العلة

في الطبقة العلوية كالأصول العسية حيث حصل في الإضافة إلى مورد لا ينشأ منه نور لاجل التنازلات ولا صطحا كانت، وقول المشايء بأسهاء القول إلى العقل العاشر، والظاهر أن الأول أيضاً ليس مقصود إذا دلل على انتهاء سلسلة الجواهر البسيطة لا على أنه لا يمكن أن يكون شيء لازم وللأمر لازم وهكذا إلى غير النهاية غاية أنه لم يجمع بقى الشق الثاني من سره .
(١) أي السبب الزايف والواسعة في الترتيب، كما أن الواسطة في إثبات الامتناع هي البراهين فلا منافاة بين عدم وجود السلسلة في الواقع وبين وجودها لاجزاء التطبيق وغيره لأن هذا الوجود ساؤه على أوضاع المحتل من أنه يحتل وجود الشيء، بالعلة الغير المتناهية وأن العلة موجودة مع معلولها من سره .

(٢) أي كما أن العلة موجودة في مرتبة ذاتها المتقدمة عليه كذلك موجودة في مرتبة ذات المعلول أيضاً من سره .

(٣) أقول هذا الفرق من لكن ليس مؤثراً في عدم إجراء البراهين في التنازل العلوي من الكلام في العلة الحقيقية لا البعد، فإذا كانت العلة المعنوية موجودة فالعالي كلياها موجودة في زمان واحد وشبهه، إذ خلف المعلول عن العلة الحقيقية لا يجوز أن كان وجود كل شيء مرتبة، وإن ترتب لها وجود أجمع به النكسر الرتبى لم يكن سلسلة لأي التنازل ولا في التصاعد وحيتد بحري الحقيقة وغيره لكون الأحاد موجودة عند وجود علقها في زمان واحد وشبهه *

فإنَّ المعلول لا يتحقق له وجوده الخاص النافس للمعلول في مرتبة ذات العلة بوجودها الخاص الكامل العلي ، وهذا على خلاف الأمر في العلة ^(١) فإنَّ وجودها واجب في مرتبة هوية المعلول ومحيط بها ، فتبين معاذ كرماء إنَّ وصف الترتب والاجتماع في مرتبة من المراتب القبلية (العقلية خ ل) إنما يتحقق في السلسلة المعروضة في جهة هي التماثل والترافق في جهة خلافها وهي جهة تنازل السلسلة وتساقطها ، فالبراهين ناهية على إثبات انقطاعها في تلك الجهة لأعلى إثبات الانقطاع في هذه الجهة ، هذا ملخص ما أفاده شيخنا السيد دام ظله العالي .

(فصله)

في الدلالة على تناهي العلل كلها

البراهين المذكورة دللت على أنَّ العلة من الوجود كلها متناهية ، وأنَّ في كلٍّ منها منبته أول ، وأنَّ منبته الجميع واحد ، وذلك لأنَّ الفاعل والغاية لكل شيء هما أقدم من المادة والصورة بل الغاية أقدم عن العلة الباقية فيما يكون الفاعل له غير الغاية ، لأنَّ الغاية علة فاعلية لكون الشيء فاعلاً ، فإذا ثبت تناهي العلل الفاعلية والغائية ثبت تناهي العلل المادية والصورية لأنها أقدم من هاتين ، على أنَّ الصورة أيضاً من العلل الفاعلية باعتبار فهي داخلية في طبقة الفاعل كالأغاية ، فالبيان الدال ^(٢) على تناهي سلسلة الفواعل يصلح أن يجعل بياناً لتناهي جميع طبقات العلل ، وليت شعري لم سكك المصنف قدس سره عن النفي والإثبات ولمه سكك تأدياً والله تعالى أعلم بهراده .

(١) فليس للمعلول شأن إلا وللعلة مع شأن ، ولكن للعلة شأن ليس للمعلول معه شأن ، لا يضمن أنه لا يثبت معاذكر الانتفاء وصف الاجتماع في التنازل لا وصف الترتب إلا أن يكون راده مجموع الوصفين معاً . سره .

(٢) تفريع على جميع ما سبق لأعلى قوله على أنَّ الصورة الخضع عموم قوله جميع طبقات

لعل . سره .

وإن كان استعمالهم له في العلة الفاعلية .

فلننضمم إلى بيان تنهاى العلة التي هي أجزاء من وجود الشيء ، ويتقدمه بالزمان وهو المختص باسم العنصر لأنه الجزء الذي يكون الشيء معه بالقوة ، فاعلم أولاً أن الشيء لو حصل بكمليته في شيء آخر فلا يقال لذلك الآخر إنه كان عن الأول مثل الإنسان فإنه بتمامه موجود في الكاتب فلا جرم لا يقال إنه كان عن الإنسان كاتباً فإذا كان الشيء متقوماً بشيء آخر من جميع الوجوه فإنه لا يقال للمنتقل إنه كان عن ذلك المفهوم . وأيضاً لو لم يحصل شيء منه في شيء آخر فإنه لا يقال لذلك الآخر إنه كان من الأول ، فلا يقال إنه كان من السواد يباح لأنه ليس شيء من السواد موجوداً في البياس ، فإنه متى كان حصول الشيء بعد حصول شيء آخر من جميع الوجوه فإنه لا يقال للمتأخر إنه كان عن المتقدم ، فأما إذا حصل بعض أجزاء الشيء في شيء آخر ولم يحصل كل أجزائه فيه فهذا يقال لذلك الآخر إنه كان من الأول ، مثل ما يقال إنه كان من الماء هواء ، وذلك لأن الشيء الذي هو الماء لم يوجد بكمليته في الهواء بل وجد جزؤه ، وكذلك يقال كان من الاسود أبيض ، وكان عن الخشب سرير لأن الخشب لا يميز سريراً إلا إذا وقع فيه تمييز ، ويظهر من هذا إن الشيء إنما يقال له إنه كان عن شيء آخر إذا كان متقوماً ببعض أجزائه ومتأخراً عن بعض أجزائه ، ولا بد أن يجتمع فيه أمران : أحدهما التقوم ببعض منه والآخر أن لا يجتمع مع بعض آخر ، فإذا تقرر هذا الاصطلاح فقد ظهر إن ما الشيء قد يراد ^(١) به الجزء القابل للصورة ، وقد يراد به الذي من شأنه أن يصيب جزءاً قابلاً لشيء آخر كالماء إذا صار فيه هواءاً فإن الجزء القابل للصورة المائية صورة قابلاً للصورة الهوائية ، فنقول : أما تنهاى المواء بالمعنى الأول لأنه لو كان لكل (١) ومباراة أخرى المادة قد يراد بها الحاملة للصورة وقد يراد بها العاملة للقوة وهو قوة الشيء الذي هي مادة له ، وأيضاً القابل والمادة قد يراد بهما المصاحب لوجودان الصورة وقد يراد بهما المصاحب لفقدها - سره .

قابل آخر إلى لانهاية لكان أجزاء الماهية الواحدة غير متناهية و ذلك (١) محال وأما بيان تناهي المواد بالمعنى الثاني فلا " مادة الهوائية إذا أمكن أن يقبل صورة انمائية فعادة الماء أيضاً يصح أن يقبل الصورة الهوائية فإدأ يصح انقلاب كل منهما إلى الأخرى ، وإذا كان كذلك فليس أحد النوعين أولى بأن يكون مادة الأخرى من الآخر بأن يكون مادة الأولى بل ليس (٢) ولا واحد منهما مقدماً على الآخر في النوعية بل يحوز أن يكون شخص من المائية تقدم بشخصيته على شخص آخر من الهواء ، ونحن لا نصح من أن يكون لكل مادة مادة أخرى بهذا المعنى لا إلى السابقة فلو لم تكن للصورة نهاية أي يكون دل شخص فهو إما يتولد من شخص آخر فبله لأن هـ الأشعاس كاشعاس الحرقة القطعية التي لا اجتماع فيها ولا امتناع في عدم انقطاعها (٣) و ما تناهي العلل الصورية فهو جهتين أحدهما إن القوة الأخيرة تكون علة للصورة نهاية لم تكن للعلل نهاية ، وثانيهما إن المواد أجزاء الماهية ويستحيل أن تكون الماهية واحدة أجزاء غير متناهية .

هداية : اعلم أن المادة أي التي (٤) يحصل فيه إمكان وجود الشيء على قسمين ، لأن الحامل للإمكان إذا حدث فيه صفة فحدث بها

(١) لا يقال : هذا مصادرة إذ ليس الكلام الامي معالية عدم تناهي أجزاء الماهية أصى لمادة والصورة ، فكأنكم قلتم لو كانت أجزاء الماهية غير متناهية كانت أجزاء الماهية غير متناهية لا ما قول : لا مصادرة لأن الصورة والصورة من الأجزاء الخارجية ، والمراد بالأجزاء في التالي الأجزاء العقلية ومعالية عدم تناهيها معروغ عنها لاستلزامه عدم تحلل الماهية بعدم كون التعاريف محدوداً تامة ، وعدم تحقق الجنس العالي وغير ذلك - سره .

(٢) بل ليس ولا واحد منهما محتاجاً إلى المادة بمعنى العاملة للقوة لأن كليات الماصر ابتداعات انما المحتاج اشخاصها الزمانية ، ولا معذور في عدم تناهي المواد هلالته تعاقبي - سره .
(٣) هذا انما يثبت استعماله التل من جهة التصاعد من الناقصة إلى الكاملة وهكذا الإمن جهة التنازل من الكاملة إلى ما تحتمل عليها من الناقصة كما بينه في التمرة السابقة - سره .

(٤) أي الحل الذي يحصل فيه قد أشار قد سره بالتصير إلى أن هذا التقسيم للمادة

إما أن يكون موجباً لزوال شيء كان ثابتاً من قبل أولاً ، فإن لم يوجب له (١)
 لهم يكن هذا الحادث صورة مقومة لأنها لو كان صورة مقومة لكان الحامل قبل حدوثه
 محتاجاً إلى صورة أخرى مقومة ، ثم تلك الصورة إما أن يبقى مع هذه الصورة الحادثة
 أو لا يبقى فإن بقي فالحامل متقوم بتلك الصورة فلا حاجة له إلى هذه الحادثة ، فيكون
 هذه عرضاً لا صورة ، وأما (٢) إن كان حدوث هذه الصورة موجباً لزوال الصورة المتقدمة
 المقومة كان حدوثها موجباً لزوال شيء وقد فرضنا أنه ليس كذلك ، فثبت أن كل
 صفة يحدث في محل ولا يكون مزيلة وصف عنه فهي من باب الأعراض لا القور
 وقد علم أن صفات الشيء إن لم يكن بالقصور لا بالعرض فهي بالطبع ، فيكون هذا
 صورة مقومة للمحل مفتتمة لذلك العرض فهي كمال أول وذلك العرض كمال ثان
 والصور بطبيعتها متجهة إلى تحصيل كمالاتها من الأعراض ، اللهم إلا لمانع أو عدم
 شرط ، أما الأول فكمالات الأعراض المزيلة ، وأما الثاني كعدم بشوالبدور عدم فقدان صورة
 الشمس ، ثم إذا حصلت تلك الكمالات فمن المستحيل أن يقلب الأمر حتى يتوجه
 من تلك الكمالات مرة أخرى إلى طرف النقصان لأن الطبيعة الواحدة لا تقتضي
 توجهاً إلى شيء وصرفاً عنه ، فثبت بالبرهان إن كل صفة تحدث في المحل من غير
 أن يكون حدوثها مزيلة لشيء عن ذلك المحل فإنه بطبيعته متحرك إليها وإنه يستحيل
 عليه بعد وصوله إليها أن يتحرك عنها مثاله إن الصبي يتحرك إلى الرجولية وبعد

ببني العاملة لأقوة المقدمة بالزمان لا العاملة للصورة المقدمة بالطبع لتلا بنفس قوله :
 فإن لم يوجب الح بالهولي الأولى لان حصول الصورة فيها لا يوجب زوال شيء منها مع أن
 الحاصل فيها صورة مقدمة ، وأيضاً خرجت بالحدث بطلان الهولي المجردة - سره
 (١) هذا لا يتم في الاستكالات الطولية التي ليست بالطبع واللبس بل فيها للمادة
 لبس ثم لبس لان الصورة النوعية الباتية والحيوانية متلا جوهراً مقوم للمادة وليست عرضاً ،
 والجواب على التحقيق انه ليس هوها صورة متعددة كما ذكره في سفر النفس بل صورة واحدة
 مستعدة متوجهة من التمس إلى الكمال - سره .
 (٢) هذا بمنزلة قوله : وان لم يبق - سره .

صيرورته وجلا يستحيل أن ينتقل إلى المنوية .

قد أورد في الشفاء ما هنا إشكالا وهو ان النفس الخالية عن جميع عقدها حل ؛
الاعتقادات قديمة متقد في بعض المسائل اعتقاداً خاطئاً فلا يكون ذلك الاعتقاد استكمالاً فقد أمتنع قولكم إن كل صفة حصلت في محل بحيث لا يكون حصولها سبباً لزوال أمر فحصولها استكمال .

أقول : بل حصول الاعتقاد (١) الخطأ نوع استكمال لبعض النجوم الساذجة لكونه صفة وجودية : والوجود خير من العدم . وإنما شرطته لأجل إطلاق استعداد للكمال الذي يختص بالقوة العاقلة كالكيفية السمية فإنها كمال للمعسر وآفة للمعسرة الحيوانية ، بل كل صفة من الصفات المذمومة كالظلم والحرم وغيرهما كمال لبعض القوى النفسانية وإنما يوجب نقصاناً للقوة العالية (الغالية ل) عليها وهي العقلية فالجهل المر كبل كونه صورة عقلية وصفة وجودية هي كمال للعقل الهولاني المصحوب للهيأة النفسانية التحيلية ، والذي لا كمالية فيه أصلاً هو الجهل البسيط وهو ليس بصفة بل عدم صفة ، وأما القسم الآخر وهو أن يكون حدوث الصفة في المحل موجباً لزوال شيء عنه ، فذلك الشيء قد يكون صورة مفومة كالهوائية إذا حدثت يوجب زوال المائية عن المحل ، وقد يكون كيفية كما أن حدوث السواد يوجب زوال البياض وقد يكون كمية وشكلاً والكل واضح ، وبالجملة فمن (٢) حكم بمعة الانعكاس في هذا القسم لأن المادة إذا انقلبت من المائية إلى الهوائية صح انقلابها

(١) أي الخطأ من حيث أنه صورة ذهنية وحالة نصاية للنفس كمال لها من كل من حيث عدم إطلاقه على الخارج ليس بكمال فهو في نفسه كمال وكونه نقصاً أمرياً ، وهذا جار في الصفات المذمومة وما جرى مجراها والمسألة من مروج ان وجود الشرقياسي وليس شيء من الشر بوجوده النصي شراً وسيجيء بيانه مطعنه .

(٢) هذا على حذف الضاف أي حكه انما هو في هذا القسم فكلية في مع حصولها ظرف مستقر خير لبيته مسموه .

بالمعكس مرة أخرى ، بخلاف القسم الأول لأن ماهية الشيء لا تنقلب ولا تبدل
فخرج مما بيناه إن كل ما كان من القسم الأول فإن الانقلاب فيه ممكن ، وكل
ما كان من القسم الثاني فإن الانقلاب فيه واجب .

ولقائل أن يقول: هذا الحصر باطل فإن تكون الكائنات من العناصر ليس من القسم
الأول لأن هذا القسم يمتنع انعكاسه ، وهاتنا يحوز الانعكاس لأن العناصر كما
تصير حيواناً ونباتاً فهما أيضاً يصيران عناصر ، وليس أيضاً من القسم الثاني فإن من
شأن هذا القسم أن يكون الطاري مريلاً لوصف موجود ، وهذا (١) ليس كذلك إذ
ليس حدوثها سبباً لزوال وصف يشادها .

فالجواب إن العنصر المفرد غير مستند لقبول الصورة الحيوانية مثلاً بل
لا يحصل ذلك الاستعداد إلا عند حدوث كيفية مزاجية وهي منزلة للكيفيات الصرفة
القوية ، فيكون نسبة المزاجية إلى الصرفة من قبيل القسم الذي يكون بالاستحالة
فلا جرم يصح فيه الانعكاس ، وإن احتمل المراجع كل قول الصورة الحيوانية استكمالاً
لذلك المزاج ، وهو مثل الصبي إذا صار رجلاً فلا جرم يتحرك إليه بالطبع ولا يتحرك
عنه ألسنة ، فإن الحيوانية لا تتحرك قط حتى يصير مجرد مراج كما لا يتحرك الرجل
حتى يصير صبيّاً وجنّباً ، فاذن قد حصل في تكون الحيوان مجموع القسمين المذكورين
فلا يكون خارجاً عنهما . قصة ثابئة للمادة إن الحامل بصورة إما أن يكون
حاملها بوجدانيته أو بمشاركته غيره ، فالذي لا يكون بمشاركة الغير هو مثل
المبولي الحاملة للصورة الجسمانية ، والذي يكون بمشاركة آخر فيكون لاستحالة
لتنك الاشياء اجتماع وتركيب ، فإما أن يكون ذلك التركييب مع الاستحالة أو
لامعها ، والذي بد في من الاستحالة فقد ينتهي إلى الغاية باستحالة واحدة ، وقد ينتهي
إلى الغايات باستحالات كثيرة ، وأما الذي لا يعتبر فيه الاستحالة كحصول هيئة

(١) لأن صورة العناصر نائية في المركبات - سره .

ج-٢ في اثبات صورة اخرى متوسطة بين الصور العنصرية والنفسانية -١٢٥-

القياس من اجتماع المقدمات وحصول الهيئة العنصرية من اجتماع الوحدات ، ثم
تتكون تلك الأحاد محصورة كهذه الأمثلة ، وقد لا تكون محصورة كالعسكر .

حكمة مشرقية : أقول : من أضمن في النظر يعلم أن كل مادة لا يقع فيه استعالة
عند حدوث صفة لها فليست لها طبيعة محصلة ، وإن كل مالها

فهيئة محصلة لا يغير مادة لشيء آخر إلا بعدد والبطيعة ، ويعلم من ذلك أن العناصر
لا بد وأن يزول صورتها بالعناصر حتى يصير مادة لصورة أخرى معدنية أو نباتية أو
حيوانية إذا لزم (١) لا يتحرك إلى ما يباينه بالطبع ويخالفه إلا ما يتعلق بمجرده
الكمال والنقص والقوة والضعف ، فلا يتحرك إلا إلى ما يكمله ويقويه ، فإن المادية
ضاد الصورة الحيوانية لأن المادية مما يخرقها ويفسدها ، وكذا المائية إذا استولت
برقها وتهلكها وهكذا باقي العناصر ، فلم يتحرك شيء منها ولا كلها إلى الحيوانية
إلى العادة المحللة عنها بهذا القوة الفاعلة المحركة إياها نحو الكمال وتلك القوة لا محالة
جوهرية ليست كما ظن أنها هي الكيفية المزاجية على ما يظهر من عبارة الشفاء وغيره
العرض لا يفعل فعلا جوهريا ولا يغير المادية إلى جهة الأعلو أو الأعدا أو على نحو الآلية
كلامنا في المحرك العاقل . وأيضا وجود العرض تابع لوجود أمر جوهرى سورى ، فنور
العناصر أحق بأن يفعل فعلا أو يتحرك كما من كفياتها لأنها بمنزلة الآلة كما عرفت في المثل ،
نحن قد أبطنا كون تلك الصور أو بعضها أمرا محررا للعادة إلى الحيوانية ؛ فثبت أن
مادة في العناصر صورة من جنسها (٢) لأن نوعها يتحرك إلى جانب الكمال الحيوانى

(١) هذا حق لو فرض حركة العنصر الواحد البسيط إلى ما يباينه أو أما لو فرض تركبه
غيره البائى له فلا على نحو تكسر سودة غل كل واحد منهما بحيث خرج عن الاطلاق
حدثت كيفية مزاجية متوسطة لا تبين ما تحرك اليه الجوع كما طبع الحال في الانواع المركبة
أحدهم فلا ذكره ممنوع وهو ظاهر - طمعه -

(٢) كما أنهم يقولون : إن في السترج بعد التفاضل كيفية متوسطة متشابهة هي بالنسبة
إلى الحرارة الصرفة برودة وبالنسبة إلى البرودة الصرفة حرارة وهكذا في الرطوبة واليبوسة كذلك
إن قول : إن في هذا السترج وجودا لصورة العناصر الصرفة صورة جوهرية متوسطة بين الصور الصرفة هي
من بالنسبة إلى الماء الصرف وماء بالنسبة إلى الأرض الصرفة ، وهكذا في الباقي فكما أن

بعد علي المعدنية والنباتية ، إذ الطبيعة لا يتخطى إلى مرتبة من الكمال إلا ويتخطى قبل ذلك إلى مادونها من المراتب ، فمن هاهنا يظهر أن الحركة واقعة في مقولة الجواهر ، وأن الأشياء متوجهة إلى جانب الملكوت الأعلى بطبائعها إذا لم يعقب عائق وسيأتي زيادة انكشاف لما يتعلق بهذا المقصد في مباحث العاية إنشاء الله تعالى .

فصل (٦)

في أن البسيط هل يجوز أن يكون قابلاً لفاعلاً

المشهور من الحكماء امتناعه مطلقاً في شيء واحد من حيث هو واحد ، واحترز بقيد وحدة الحيثية عن مثل البار تفعل الحرارة بصورتها ويقبلها بمادتها ، هكذا قيل وفيه ماسيأتي والمتأخرون على جوازه مطلقاً .

والتحقيق إن القبول إن كان بمعنى الانفعال والناثر فالشيء لا يتأثر عن نفسه ، وكذا إذا كان المقبول صفة كمالية للفاعل فالشيء لا يستكمل بنفسه ، وأما إذا كان (١) بمعناه الاتصاف بصفة غير كمالية تكون مرتبتها بعد تمام مرتبة الذات الموصوفة ، فيجوز كون الشيء مقتضياً لما يلزم ذاته ولا يبعد عنه كلوازم الماهيات

في الأرض الصرفة أرض كذلك هذه الصورة المتوسطة درجة من الأرض والتفاوت بينهما بالشدة والصف أو كذلك هي ما هو وما هو نار ، ولذلك استنبطت من الحركة الجوهرية وهي الاشتداد والتضعف في الجوهر ، وبينما التحقيق يمكن التوفيق بين القول سقاء صور العنصر والقول بخلعها فان درجاتها بالصرافة وبنعت الكثرة غير باقية ، ودرجاتها المتوسطة تمت الواحد بآفة بولهنه المذكورات كل هذه الصفة من الحكم الشرقية - سورة .

(٣) بأن يكون الفاعل متصفاً بذلك العمل كالزوجية للأرض حتى يصدق الفاعلية والموصوئية فنخرج لعمل التي لا يتصف الفاعل به كالعقل للواجب تعالى ، وخرجت الصفة التي ليست فعلية كصفات الواجب تعالى الحقيقية ، فليس كل اتصاف قبولاً بل حصاً كالصور المرسومة هنا الدشائين ، ولهذا قال : وكذا إذا كان المقبول صفة الخ فامطلق لمعنى المعبول و لفاعل بمجرد المفهوم . ويختير في القول بمعنى الاتصاف أن لا يكون العمل ناشئاً من ذات الفاعل ولا يكون لإدراك ذاته بل يعطيه الملة الخارجة وهو يقبله بمداخلية المادة ، وذلك كقبول الماء الحرارة لا كقبول النار الحرارة - سورة .

سيما البسيطة ، ففي الجميع ما عندها وما فيها معنى واحد أي جهة الفاعلية والقابلية فيها كما صرح الشيخ في مواضع من التعليقات من أن* في البسيط عنه وفيه شيء واحد ، وهذا لا يختص بالبسيط بل المركب أيضاً يجوز أن يكون له طبيعة يلزمها شيء لا يلحقها على سبيل الإفعال والاستكمال ، ولعل* الشيخ إنما أورد ذكر البسيط ليظهر كونهما لا يوجبان اختلاف الحثية ، والحق إن لوازم الوجودات أيضاً كلوازم الماهيات في أن فعلها وقابلها شيء واحد من جهة واحدة ، كالنار والحرارة ، والماء والرطوبة والأرض للكثافة ، وكذا حكم المركبات في خواصها ولوازمها الذاتية وإنما الحاجة فيها للمادة لأجل حدوث الصفات أو زيادة الكمالات ، فالنار وإن احتاجت إلى المادة في حقيقتها وسورتها لكن لا يحتاج إليها في كونها حارة بأن يتدخل المادة بين كونها ناراً وبين كونها حارة ، كما لا يتدخل الماعل أيضاً بينها وبين لازمها ، فلو فرض وجودها من غير فاعل وقابل لكانت حارة أيضاً .

والذي وقع التمسك به في امتناع كون الواحد قابلاً وفاعلاً حجتان :

إحدهما إن* القبول والفعل أثران (١) فلا يستران عن واحد .

واعتزم عليه الإمام الرازي بأننا بيننا إن* المؤثرية والمتأثرية ليستا وصفين وجوديين حتى ينقصر إلى علة ولئن سلمنا فلا نسلم إن* الواحد يستحيل عنه صدور أثران .
أقول . وكلا البحثين مدفوع إما الأول بالبداهة حاكمة بأن* الإفادة والاستفادة صفتان وجوديتان والمنازع مكابر بالذي استدلل به على اعتباريتهما هو أن* التأثير

(١) هذا القول جيداً أثرين صادرين عن الفاعل والقابل يستلزم رجوع القبول إلى الفعل ، وكون العلة القابلية من أقسام العلة الفاعلية ، وهو يتأنيص الأصول المتقدمة الذببة بالبرهان ولئن أريد بالآثر والمصدر مجرد للعوق معنى لذات مثلاً ليم بذلك العمل والقبول جيداً لم تشله قاعدة امتناع صدور الكثير عن الواحد ، فإن البرهان أنما قام هناك على استعانة صدور الافعال الكثيرة عن الماعل الواحد بالشيء المصطلح في الفاعل والقابل والمصدر دون المعنى الإلهام المجازي - طمعه .

لو كان وجوداً لاحتاج إلى تأثير آخر بينه وبين فاعله ، وحله كما يسماء ^(١) في مسألة الوجود والوحدة وما يجري مجريهما ، وأما الثاني فلما سيأتي في تحقيق مسألة الصدور عن الواحد .

واعترض أيضاً بالنقض بأنه لو صح ما ذكرتم لزم أن لا يكون الواحد قابلاً لشيء وفعلاً لشيء آخر أيضاً ، فإن أزيل باختلاف الجهة بأن الفاعلية لذاته والقابلية باعتبار تأثيره ^(٢) عما يوجد المعمول فلما فليكن حال القابلية والفاعلية للشيء الواحد أيضاً كذلك .

فإن قيل : الشيء لا يتأثر عن نفسه .

فإننا : هذا أول المسألة ولیم لا يجوز باعتبارين كالمعالج نفسه

فإن قيل : الكلام على تقدير اتحاد الجهة

فلنا فيكون لدواً إدلائها جهة أصلاً لأن المفهومات ^(٣) كلها متخالفة

المعنى انتهى .

(١) يعني كمال الوجود موجود بدهاء والوحدة واحدة بذاتها وكذلك التأثير تأثير بذاته لا تأثير آخر أقول إذا كان التأثير أمراً وجودياً عينياً كان أمراً مستكناً احتاج إلى التأثير وتأثيره لا معانة كنفس التأثير الأصل ولا يحدى كون ماهيته عين التأثير كما هو مقتضى كون التأثير تأثيراً بذاته ، وهذا كما يقال لو كان حدوث الحادث أمراً عينياً كان حادثاً آخر وله حدوث آخر فلا ينفع في الفرار من ذلك أن يقال : الحدث حادث بذاته لأنه إذا كان أمراً عينياً كان موجوداً آخر وخصيصة عينية فليس تقديم فهو حادث وإن كان ذاته ومماهته الحدث اذله وجود ذاته كما هو المفروض - سره .

(٢) من باب وضع المظهر موضع المضمرة عما يوجد ، وهذا من الإمام عجب لأن التأثير

من القابلية - سره .

(٣) هذا أعجب من سابقه لأن اختلاف نفس المفهومات المنتزعة لا يحدى في صحة صدق تلك المفهومات ، أما الجدوى في اختلاف الحيزيات في الاستزاع - لتكون مصححة لصدق تلك المفهومات معاد قبل العاقلة والحوالية في علم الجبرد بذاته لا حاجة في صدقها إلى اختلاف حيزية فيه والمركبة والمنعركة معاً جاناً إليه كان التصود اختلاف العينية وعدمه في التحيث -

أقول : أما صحة كون الشيء قابلاً لشيء وفاعلاً لشيء آخر فليس مما جوزه الحكماء في البسيط حتى يرد به نفساً عليهم إذ مادة النفي غير متحققة ، فإن الذي يتوهم نقماً على القاعدة هو كون العقل متوسطاً بين الواجب وسائر الممكنات بأن قبل منه وفعل فيها ، لكن ليس كون المفعول موجوداً بقابليته للوجود أو تأثر المحل به فلا قابلية ولا مقولية ولا تأثر هاها كما مر في مباحث الوجود بل المفعول هو نفس الوجود لا تناف الماهية بموقابليتها في الواقع ، نعم ربما يحلّل ذهن الموجود الممكن إلى ماهية ووجود فيحكم بأن الماهية قابلة للوجود على الوجه الذي مر ذكره من أخذ الماهية أولاً مجردة عن الوجود مطلقاً ثم اعتبار لحوق الوجود بها فعند التجريد لها ^(١) عن الوجود كيف يكون فاعلاً لشيء ، فظهر أن انقابلية إذا كانت باعتبار الدهن فيخرج الكثرة ذهنية لا غير . وإذا كانت خارجية كانت الكثرة خارجية بين القابل والمقبول لكن القول إذا لم يكن بمعنى الانفعال التائري جز أن يكون عين الفعل ، وأما النفس بمعالجة النفس ذاتها فغير وارد إذ ليس هناك مجرد تعارض الاعتباريين فقط كالمقابلية والمقولية بل تعدد الاعتباريين المتكثرين للذات الموصوفة ، بهما فالنفس بمآلها من ملكة العلاج وصورة المعالجة منه فاعلي وبما لها من القوة الاستعدادية البديية شبيه قابلي.

الحجة الثانية إن نسبة القابل إلى مقوله بالإمكان ^(٢) ونسبة الفاعل إلى

والمتزعم من قبل صدق المصراع مصححاً لصدقه والامعنى مفهومى العاقلة والمقولة مختلفة وكذا إذا قيل . مصحح صدق صفات المختلفة حسب المفهوم على ذاته تعالى ذاته البسيطة وما هو مصحح صدق مفهوم العلم هو بين مصحح صدق مفهوم القدرة والحياة والإرادة وغيرها وهو ذاته الواحدة الاحدية الحققة لا يمكن أن يقال : صدقها باعتبارات مختلفة وحيثيات متكررة هي نفس تلك المفاهيم لأن تلك الكثرة في المحمولات الصادرة لا في الموضوع الصدوق عليه والمصحح للصدق وهذا واضح - سره .

(١) ولو سلم فتح لا يكون بسيطاً ففاعليته لوجوده وقابليته لماهية - سره .

(٢) الأولى تبديل الوجوب والإمكان فلا وقوة وهما بلازمان الوجدان والافتدان .

فعله بالوجوب لأن^١ العامل النام للشيء من حيث هو فاعل يستلزمه بل يستلزمه (يستلزمه ل) ويمكن حصوله فيه ، فلو كان شيء واحد قابلاً وفاعلاً لشيء لكان نسبته إلى ذلك الشيء ممكنة وواجبة وهما متنافيان بمتنافي اللوازم مستلزم التنافي الملزومين .

أقول: وهذا أيضاً إنما يجري في القوابل المستعدة الحاملة لإمكان المقبولات فإنها تباين القوى الفعالة ، هذا في التركيب الخارجي ، وكذا يجري في الماهيات الحاملة لإمكان الوجودات فإنها من حيث ذاتها بذاتها تغاير المقتضيات للوجوه والفعلية ، هذا في التركيب الذهني ، وأما اتصاف الأشياء بلوازم ماهياتها فليس هناك نسبة إمكانية إلا بالمعنى العام للإمكان ، فعلى ما حنفنا لا يرد نقض الحاجة بلوازم الماهيات كما زعمه بعض كلاماء الرازي بمصاحب المطارحات وكثير من المتأخرين حيث جئوز واكون البسيط قابلاً وفاعلاً ، مستدلين على جوازه بل على وقوعه بأن الماهيات علل للوازمها ومتصفاً بها فالفاعل والقابل واحد أما أنها علل لتلك اللوازم فإن^٢ الملزوم لولم يكن اقتضاه لتلك اللازم لنفسه وما هيته لصح ثبوت الملزوم عارياً من تلك اللوازم عند فرض زوال عللها فلم يكن اللوازم بلوازم هذا خلف وأما إنها متمسكة بها فلأن^٣ تلك اللوازم حاصلة فيها لا غير فلا إمكان^(١) حاصل في ماهيات

وسوق البرهان هكذا : إن نسبة القابل إلى مقبولة بالتوة وهي تلزم قدان القابل لقبول في نفسه بـ نسبة العامل إلى فعله بالعمل التلزم لوجوده حقيقة فهو كمال وجوده ، ولو اتعد الداعل والقابل لكان الشيء في نفسه واجداً لانه فاعداً له بيته وهو معال برأنا قلنا : إن الأولى هو التبديل لأن نسبة الوجوب إنما يتحقق بين الشيء وعلة النامة وأما الفاعل الذي هو إحدى العلل الأربع فلا سلم كون نسبة الفعل إليه وحده بالوجوب ، اللهم إلا في العلولات التي ليس لها من العلل إلا الفاعل كالمطول البجرد الذي يكفي في صدوره إمكانه الذاتي ولا يحتاج من العلة إلى أن يضمن العامل الذي هو بينه غاية . طمعه .

(١) قد مر أن الإمكان لكونه سلباً ليس لازماً مطلقاً فليس هنا فاعلية ومعنوية لا دون الجمولية ، إلا أن يراد بالإمكان بمعنى تساوى الطرفين . سرده .

الممكنات ومنها ، والزوجية حاصلة من ماهية الأربعة وفيها ، وتساوي الزوايا لقائمتين حاصل من ماهية المثلث وفيها .

لا يقال : هذه الماهيات مركبة فعمل منشأ فاعليتها به من أجزائها ومنشأ قابليتها

بعض آخر فلا يلزم ما ذكرتموه

لأننا نقول : إما أولاً فلان* في كل* مركب بسيطاً ، ولكل* واحد من بسائطه شيء من اللوازم وأقلها إنه شيء أو ممكن عام ، وإما ثانياً فلان* الحقيقة المركبة لها وحدة طبيعية مخصوصة ، واللازم الذي يلزمه عند ذلك الاجتماع ليس علة لزومه أحد أجزائه ذلك المجموع وإلا كان حاصل قبل ذلك الاجتماع ، وليس القابل أيضاً أحد أجزائه فإن* السطح وحده لا يمكن أن يكون موصوفاً بتساوي الزوايا لقائمتين ولا الأضلاع الثلاثة بل القابل هو المجموع من حيث هو ذلك المجموع ، والقابل أيضاً ذلك المجموع فكان* الشيء باعتبار واحد قابلاً وفاعلاً وهو المطلوب .

ويبدل أيضاً إن* للباري عز اسمه صفات انتزاعية ^(١) كالواجبية والوحدانية وما يجري مجراها عند الكل* لأن* ما لا يحوز كونه زائداً عليه هي من الصفات الكمالية كالعلم والقُدرة والإرادة لا الانتزاعيات كمفهوم وجُوب الوجود ومفهوم العالمية وغيرهما ، فإن ذن ذاته بسيطة ومع بساطته فاعل وقابل لهذا الاعتبار العقلية . وأيضاً عقله للأشياء عند المعلم الأول وأتباعه كالشيخين أبي نصر وأبي علي وغيرهما صور مطابقة للأشياء ، والصور المطابقة للممكنات مخالفة لذاته تعالى وهي عندهم من لوازم ذاته تعالى وهي أيضاً في ذاته ، فالفاعل والقابل هناك واحد

ومن هاهنا وقع الاشتاء على المتأخرين سيما الامام الرازي في تعوير كون الفاعل والقابل بأي معنى كل واحد ، أولم يعرفوا كنه الأمرين في التمييز فوقعوا

(١) لا يخفى أنها إذا كانت اعراضية عدمية لا تحتاج إلى جعل وجاهل كما مر في البوتريه ونسائية - سورة .

في ملاحظة عظيمة من جهة اشتراك الأسامي استعمال القوم قاعضوا الأعيان عن مقتضى البراهين حتى تورطوا في مهلكة الزيف في صفات الله الحقيقية ، واعتقدوا زيادتها على الذات المقدسة وإن ذاته بذاته من غير عروض صفة لاحقة عاطلة عن كمال الإلهية والواجبية تعالى عن النقص علواً كبيراً ولم يعلموا أن برهان عينية الصفات الحقيقية الكمالية واثبات توحيده ليس سبيله هذا السبيل ^(١) ، حتى لو لم يجر في اللوازم لكان للقول بزيادة الصفات الكمالية مسافاً حاشي الجنب لآلهي عن ذلك .
وربما يقال : لإيراداً على البرهان المذكور المبني على تعدد جهتي الإمكان والوجوب إن معنى قابلية الشيء لأمره لا يمتنع حصوله فيه بمعنى الإمكان العام وهو لا ينافي التوجوب .

ودفعه بأن معنى القابلية والاستعداد إن لا يمتنع حصول الشيء ولا عدم حصوله في القابل وهو المعنى الخاص ، ولو فرضنا الإمكان العام فليس تحقق معناه في أحد نوعيه أعني الوجوب بل يؤخذ معناه ومفهومه الأعم على وجه لا يمتثل إلا الإمكان الخاص فينا في تعين الوجوب الذي لا يمتثله ، وبالجمله فكون المادة الفاعلة لقوة وجوه الشيء وإمكانه غير القوة الفاعلة الموجبة له مما لا يليق الخلاف فيه بين المعتزلين إذ كل من رجع إلى فطرته السليمة عن غشاوة التقليد وعمى التعصب يحكم بأن الشيء الواحد بما هو واحد لا يستفيد الكمال عن نفسه .

فصل (٧)

في أن التصورات قد يكون مبادئ لحدوث الأشياء

إما اجمالاً ^(٢) فقد علمت من مباحث القوى وتجدد الطبائع وغير ذلك بالقوة

(١) أي ليس منحصراً فيه والافهم من أشهر براهينهم على العينية كما ذكر في المسد

والعاد وغيره - مسد .

(٢) أما كان عليها المعارق دون القوى والطبائع والنموس بها في نفس لوجوه أحدها :-

التفريفة من الفعل إن^١ المؤثر في وجود الأجسام وعلباتها يجب أن لا يكون أمراً مفترقاً في قوامه إلى المادة ، وكل ما لا يدخل المادة في قوامه فهو لامحالة صورة غير مادية ، فثبت إن^٢ مبادئ الكائنات أمور صورية بل^(١) تصورية .

وإما تفصيلاً فنقول : من شأن النفوس أن يحدث من تصوراتها القوة الجازمة أمور في البدن من غير فعل وانتمال جسماني فيحدث حرارة لأهن حار ، وبرودة لأهن بارد ، والذي يدل عليه أمور :

الأول إن^٣ القوة المحركة التي في الإنسان بل في الحيوان صالحة للمضدين فيستحيل أن ينصدر عنها أحدهما إلا لمرجح ، وذلك المرحج^(٢) ليس إلا تصور . لكون ذلك الفعل لذيداً أو نافعاً فالمؤثر في ذلك الترحيج هو ذلك التصور ، واقتضاؤه لذلك الترحيج إن توقف على آلة جسمانية توقف تأثير ذلك التصور في تلك الآلة الجسمانية على آلة جسمانية أخرى ولزم التسلسل لذلك محال فإذا تأثير تصورات النفوس في الأجسام لا يتوقف على توسط الآلات الجسمانية فثبت مادتهينا .

الثاني سهجي ، في مباحث الفلكيات إن^٤ مبادئ حركاتها هي تصوراتها وأشواقها ، الثالث إنا نشاهد من نفوسنا إنا إذا أردنا الكتابة وعزمنا فعلنا عند عدم المانع ، ومبدء الإرادة هو التصور^(٣) ، وإذا تصورنا أمراً ملئاً معرّحاً نرجو حصوله

✽ أما يمكن أن تكون مبادئ الحركات أي فاعلاً طليعاً لفاعلاً لها مبدء الوجود ، فلا يمكن أن يحل الوجود إلا ما هو يبري مما بالقوة .

وثانيها : أنها متحركة والشعرك بها هو متحرك أمرين صرافة القوة و معومة الفعل ، ومثل هذا لا يمكن أن يكون فاعل الوجود .

وثالثها : إن تأثير القوى الجسمانية بشاركة الوضع لمادتها بالسبة إلى مادة الفعل والكلام في إيجاد نفس المواد كما قال : إن المؤثر في وجود الأجسام الخ والوضع لا يتصور بالسبة إلى العدم وإلى الهيولي بخلاف المعارف في جميع ذلك . سرده .

(١) أي علمية وهذا ثبت بأقسام أن كل مجرد عقل وعقل ومقول . سرده .

(٢) المراد أن تصور المطلق لا الساخ لان المرجح هو التصديق بقاء الفعل . سرده .

(٣) لا فرق بين وبين الأول فان ترجيح العمل لإرادته وإرادته ترجيعه ، إلا أن يقلل .

أحمر الوجه وتهيجت الأضراس ، وإذا تصوّرنا أمراً مخوفاً نظراً وقوعه أصفر لون الوجه وأضطرب البدن ، وإن لم يكن ذلك المرجو أو المخوف داخلين في الوجود ، وكذا نشاهد (١) من كون الإنسان متمكناً من العد وعلى جذع يلقى على الطريق ثم إذا كان موضوعاً في الجسر وتحت هاوية لم يجترأ أن يمشي عليه إلا بالهتويناء لأنه يتخيل في نفسه صورة السقوط تخيلاً قوياً فتطبع قوته المحركة لذلك التصور بحسب غريزتها من الطاعة والانقياد للتصورات ، ومن هذا القبيل الاحتلام في النوم .

الرابع إن المريض إذا استحكمت توهمه للحمية فإنه ربما يصح ، وإذا استحكمت توهم الصحيح للمرض فإنه يمرض ، ونفس صاحب الميّن العانية تؤثر من غير آلة جسمانية ، ويحكى من حذاق الأطباء المعالجة بأمر نفسانية تصويرية كما يحكى إن بعض الملوك أصابه فالج شديد فوعلم الطبيب إن العلاج الجسماني لا ينفع فيه ، وترصد لسخلوة حتى وجدها ثم أقبل على الملك بالشم والفحش والكلمات الركيكة حتى اضطرب الملك اضطراباً شديداً فتارت حرارته الغريزية فيه واشتعلت فتوى على دفع المادة ، وما كان لها سبب سوى التصورات النفسانية ، فإذا ثبت هذا الأصل فيسول عليك التصديق للنسوات فلا يستبعد أن يبلغ النفس إلى مبلغ في الشرف والقوة إلى حيث تبرى المرضى وتمرض الأشرار ، وتقلب عنصراً إلى عنصر آخر حتى يجعل غير النار ناراً ، ويحدث بدعائه أعطار وخشب تارة أو زلزلة وخسف تارة ، وستعلم أن المادة للعناصر مشتركة فهي قابلة لجميع الصور بنسبة النفوس الجزئية المعينة إلى مواد أبدانها كنسبة النفوس القوية الكلية إلى مواد أخرى ، كما يميز تصورات

المتصور هي الثاني بديهية التصور الإرادة وهي الشوق يؤكد ، وهي الأولى بديهية التصور لاحد الصديق يبنى ترجيح الفعل على الترك ولا يندح تغل الشوق والعزمها هنا إذا المقصود عدم خلل الآلة الجسمانية كما قال لا يوقف على توسط اللات الجسمانية - سره .

(١) فيه مناقشة مشير إليها في الكلام على أصنام الفاعل الستة أشياء طمعت

هذه مبادي الأمور الجزئية فيجاز أن تكون تصورات تلك النفوس مبادي الأمور العظيمة وإن كان نادراً أو غريباً ، ومن هذا القبيل الطلسمات والنيران كما قال الشيخ : إن^{*} للقوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب ، ومما يتعلق بهذا المبحث إن^{*} الرأي الكلي لا يكون منشأ لخصول أفعال جزئية ، وذلك لأن^{*} الكلي مشترك بين جزئياته متساوي النسبة إلى كل واحد واحد من المندرجات فيه فلما كان سبباً لوقوع واحد منها مع أن^{*} نسبته إليه كنسبته إلى غيره لزم من ذلك وقوع الممكن إلا سبب وهو محال .

لقائل أن يقول : كل ما دخل أو يدخل في الوجود فهو جزئي
عقدة وحل : وله ماهية كلية فلا بد أن يكون سبب الوقوع لجزئي من
 جزئياتها إرادة جزئية لكن^{*} الباري سبحانه علمه كلي وإرادته^(١) كلية عند
 الحكماء مع اتفاقهم على أنها مبدءان لوجود الممكنات ، وبعبارة أخرى الحكماء
 جعلوا تصورات المبادي المفارقة لثلاث النصوص الأقسام والأعراض في عالمي الإبداع
 والتكوين ، وثلاث التصورات كلية وهذه الأشياء جزئيات ، فما هو المتصور عند الأوائل
 ممتنع المحسول هاهنا ، وما هو الحاصل هاهنا غير متصورهم فيطل قول الفلاسفة .
 وحله إن^{*} الجزئي على ضربين : أحدهما أن يكون له أمثال في الوجود ولنوعه
 أفراد منتشرة ، والثاني أن لا مثل له في الوجود وإن فرسه العقل ، فما يكون من
 قبيل الأول فلا تخص لواحد منها في الوجود إلا بأحوال خارجة عن ماهياتها ولازم
 ماهياتها ، والعقل^(٢) لا يمكن أن يدركه إلا بالآلة جسمانية فالإرادة الكلية لا تماثل

(١) أن كان المراد بالكلية معناه الشهور كما هو ظاهر كلامهم فالامر واضح ، وإن
 كان المراد بها العقول الاحاطة كما هو تأويل كلامهم وهو مراد الصنف قدس سره فتأمله لا شك
 استواء نسبتهما إلى جميع المعلومات والمرادات الجزئية وأجلتهما من التعلق بحدود سره .
 (٢) أي العقل الجزئي أو العقل مطلقاً بناء على من ذهب المشائين المنكرين لعظم الحضوري
 من المجرى بالجزئيات مساواة سره .

واحداً منها دون غيره ، وما يكون من قبيل الثاني فيمكن أن يكون تخصص الواحد من الأفراد الفرضية بالوجود لا أمر لازم الماهية (١) ، فللعقل أن يدركه والإرادة الكلية أن يفاله ، لأن تخصصه بالشخص ليس بأحوال خارجة عن ذاته ، ولو است لذاته أمثال لا اختلاف بينها بالذاتيات ولا بما هو من قبل الطبيعة .

فنقول : العيى الكلى (٢) والإرادة الكلية والعناية (الأزلية عامة لجميع الموجودات المبدعة والكائنة إلا أنها قد يتخصص بعضها بالوجود قبل بعض أو دون بعض ذاتاً أو زماناً بأسباب ذاتية أو عرضية ، فالذاتية كالوسائط العقلية ، والعرضية كالاعدات تخص القواهل كما أن إرادة الذاهب إلى الحج سبب للخطوات ، وسبب لكل خطوة معينة بشرط حصول الخطوة المتقدمة التي وصلت إلى ذلك العدد من المسافة ، وقد عرفت إن الملل المؤثرة إنما يتخصص تأثيرها بواسطة علل معدة مقربة للملل المؤثرة إلى معلولها بعد ما لم تكن قريبة ، وإن ذلك بسبب أن قبل كل حادث حادثاً ، هذا إذا كانت أو أمكن للماهية أشخاص كثيرة ، وأما إذا لم يمكن لها إلا واحد فيمير الإرادة الكلية سبباً لوجود الشخص الجزئى لأن إمكانه الذاتى كاف في قبوله الوجود بخلاف واحد من أفراد نوع فلا يكفى إمكان نوعها لإمكان الشخص بل لابد من حدوث إمكان زائد على إمكان النوع في مواد شخميته .

فصل (٨)

فى ان الملة هل هي أقوى من معلولها

- (١) وهو مجرد امكانه الماتى لا ان يكون كى جريباً بمعنى مستحق الصق على الكثرة الا انه جزئى مجرد من المواد والازمنة والامكنة وتخصص الاستعداد للعلم والإرادة القديسين أن يتالا - سره .
- (٢) العاقل ان الإرادة القدية تتعلق بالبدع ولا اشكال و كذا تتعلق بالمخترع ولا اشكال ، وبالكائن الحادث فلا اشكال أيضاً كما سيأتى ان علة كل حادث مجموع أصل قديم وشرط حادث - سره .

البداهة حاكمة بأن^١ العلة المؤثرة هي أقوى لذاتها من معلولها فيما يقع به
 العلية ، وفي غيرها لا يمكن الجزم بذلك ابتدأ ، والشيخ الرئيس قد فصل القول في
 هذه المسئلة بأن^٢ المعلول إما أن يحتاج إلى العلة لذاته وطبيعته أو بشخصيته وهويته
 والأول يقتضي أن تكون العلة مخالفة له في الماهية وإلا لزم عليه الشيء لنفسه ، وأما
 الثاني فكأن هذه النار معلولة لتلك النار والإبن معلول للأب فلا يجوز أن يكون
 أقوى من العلة في تلك الطبيعة ، لأن^٣ تلك الزيادة معلولة ولا سبب لها وليست حاصلة
 للفاعل حتى يقتضيها ، ولا يمكن أن يسند إلى زيادة استعداد مادية له ، لأن^٤ المادة
 باستعدادها قابلة لفاعلة أو مقتضية ، وأما إنه هل يكون مساوياً للعلة فنقول : ذلك
 التساوي إما أن يعتبر في حقيقتيهما أو وجوديهما ، فعلى الأول إما أن يتساوى مادتهما
 أم لا ، فإن لم تتساويا فإما أن تتساويا في قبول ذلك الأثر أو تختلفا ، فالأول^(١)
 كالحال في اتباع سطح النار لسطح فلك القمر في الحركة ، وأما الثاني فمثل السوء
 لحاصل من الشمس في القمر^(٢) فإن^٣ الخواص مختلفان بالقوة والضعف ، ومن جعل
 هذا القدر من الاختلاف مؤثراً في اختلاف الماهية جعلهما نوعين ، ومن جعل ذلك
 اختلافاً في العوارض جعلهما من نوع واحد ، وأما إذا كانت المادتان متساويتين
 فلا يخلو إما أن تكون مادة المتفعل خالية عما يعاوق ذلك الأثر أو يكبر فيها
 ما يعاوقه ، الأول هو الاستعداد التام وهو على ثلاثة أقسام : فإنه إما أن يكون في
 المادة ما يعين على ذلك الأثر ويبقى معه مثل نيران الماء فإن فيه قوة تعين على هذا الأثر

(١) أي متساوي المادتين في قبول الأثر كحال اتباع المذكور سباعاً اسطفاً والسول
 وهما الحركة متساويتا الحقيقة والمادتان أي الموضوعان وهما سطح الشمس و سطح القمر
 متساويتين ولكنهما متساويتان في قبول الحركة سرعة وبطؤاً بدلالة الطول ، لمروب في
 ذوات الأذناب ومذاكرها من الكواكب - سره .

(٢) اختلاف الموضوعين هنا كون الشمس والقمر كليهما ظليين أعني اختلافهما
 النوعي وانحصار نوع كل فلك حولي في شخصه - سره .

ولما أن يكون فيها ما يعاوق الأثر لكنه يزول عند حدوث ذلك الأثر كالشعر إذا شاب عن سواد ، وإما أن لا يكون فيها معاوق ولا معاون كالنفث في قبول الطعوم ، ففي هذه الأقسام يجوز أن يشبه المنفعل بالفاعل تشبهاً تاماً مثل النار يحيل الماء ناراً ، والملح يحيل العسل ملحاً ، فإن الصور الجوهرية التي لهذه الأمور لا تكون متفاوتة بالشدة والضعف كما هو المشهور ، والمادة قابلة لأن تترك الصور لكونها معاملة المادة الفاعل ولا معاوق ولا منازع فيجب حصول تلك الآثار بتمامها برأها إذا كان في المادة ما يعاوق الأثر وهو الاستعداد الباقص كالماء في قبوله للتسخن من النار لأن طبيعته مانعة عن قبول هذا الأثر فيها هنا المنفعل أضعف من الفاعل على كل حال ، لأن مادة المنفعل معاوقاً عن ذلك الأثر وليس في مادة الفاعل معاوق ، والشئ مع العائق لا يكون كالشيء لا معه ولهذا فغير النار إذا تسخن من النار لا يكون سخونته كسطونتها .

وأما الإيراد بحال الفلزات المذابة بالنار والمسيوكت يكون سخونتها أقوى من سخونة النار حيث يحترق اليد بها بمجره العلاقات دون النار .

فالحواب بوجوه مذكورة في الشفاء من كونها غليظة لزجة بطيئة ملاقة اليد إياها عسرة الزوال هي عن اليد ، وكون النار غير صرفة بل محازجة لغيرها ذات سطوح كثيرة غير متصلة بل محتلطة بأجرام هوائية و أرضية كسرة إياها من حاق حرها فالسخونة المحسوسة من الجواهر الذائبة أقوى من ما يحس من النار ، وهذا كله إذا كان النظر إلى حقيقتي العلة والمعلول المشتركين في الماهية ، وأما إذا كان النظر إلى وجوديهما فيستحيل تساويهما من جهة التقدم والتأخر لأن العلة معيدة والمعلول مستعيد الوجود ، فالأمر الحاصلة من نار أخرى وإن تساوى في البارية لكن المفيدة أقدم من المستعيدة لافي كونها ناراً بل في أنها موجودة وكذا الأب يتقدم على الابن لافي كونه إنساناً بل في كونه موجوداً برأها إذا كان المعلول لا يشارك العلة في الماهية ولا في المادة بل في الوجود فالحق إن الوجود في العلة أقوى وأقدم وأعني وأوجب ، لكن لشيخ ذكر إن التفاوت بين الوجودين لا يكون بالأشد والأضعف الأقوى ولا بنفس لأن الوجود

من حيث هو وجود لا يقبل ذلك بل الاختلاف بين العلة والمعلول إما يكون في أمور ثلاثة التقدم والتأخر ، والاستفهام والحاجة والوجوب والإمكان ، أقول : لعلة أراد ^(١) بالوجود هاهنا نفس المعنى العام الذي يقال له الوجود الإنشائي الذي يحمل على الماهيات في الذهن ، ويعرض للنسبة بينها وبينه كيفية الوجود والإمكان والامتناع ولذلك فيد الوجود في عدم قبوله للاختلاف المذكور بقوله من حيث هو وجود وأما الوجود الحقيقي الذي يطرد المدموميناه فيه فلا شبهة للقائلين به فإنه مما يتفاوت في الشدة والضعف والقوة ، وكيف والشيخ قد صرح في كثير من مواضع كتبه بأن بعض الموجودات قوية الوجود وبعضها ضعيفة كالزمان والحركة وأشياءها ، وأيضاً الماهية قد تكون مشتركة بين الوجود الذهني والخارجي والتفاوت بينهما بالوجودين ، ولا شك إن الخارجى أقوى من الذهني لأنه مبدء الآثار المختمة دون الذهني

فصل (٩)

في أنه كيف (٢) يصح قولهم بأن العلة التامة للشي المركب يكون معه

اعلم أنا قد بينا أن ماهية الشيء هي عين صورته ومبده فعمله الأخير حتى لو وجدت

(١) أوله بنى ما ذكره على أن الشدة والضعف من خواص الكيف عند القوم ، والوجود ليس بعرض ولا جوهر ، لكن توجيه كلامه بما ذكره المتكلم قدس سره أولى لتوصيحه الوجود بالقوة والضعف وإن لم يكن في تقييده الوجود بالعينة دلالة على ما أودعه - سره .

(٢) حتى أسكروا تقدم العلة التامة على المعلول اذ من أجزائها البادة والصورة اللتان هما مع الطول بل عينه ، والحاصل الاعتدال بل العلة البادية والصورية مشتركان في ناحية العلة لا الطول ، فإن الطول أمر وحداني هو صورته التي هو بها ماهو فكيف يحقق البادة والصورة بهما شيئان في الطول حتى يقال : هاهنا العلة عين ما في الطول فلا تقدم مع المركب من البادة والصورة لز وجوده في مرتبة وجود ذلك الطول الوحداني لجامعيته للكمالات السابقة مع أعلى من المركب كاللادى التحقيق بالعرض للزوم بالاستيناف علة له سوى علة المعلوم فتلك العلة مقدمة على ذلك الطول الوحداني ولا ماد تصورة بالتدات فيه حتى يقال : إن العلة مع لو عنه لكونه نعو الوجود بمفهوم التحقيق يتخلص عن مضيق شبهة تقدم العلة التامة على الطول

الصورة مجردة أو وجد الفصل الأخير لكان جميع المعاني الداخلة في ماهية ذلك الشيء أو المقومة لوجوده حاصلة لتلك الصورة لازمة لذلك المعدل ، صورة الإنسان مثلاً إذا وجدت قائمة بلاماظة كانت عبثاً للنطق والحيات والاحساس والتغذية والتوليد والتجسم إلا أنها ^(١) لكمايتها وغنائها عن مزاوله هذه الأفاعيل لا يفعلها كما يفعلها عند النقص والقصور عن درجة التمام . وكذا الفصل الناطق يلزمه مفهوم الحيوانية وما يتضمنه .

إذا عرفت هذا فنقول : الأسباب والعلة إنما يحتاج إليها لقصور في نحو وجودها الكوني لأنها الأمر الوجداني الذي له وحدة طبيعية ذاتية ، وإذا وجدت بوجود علة لها وشرائطها لزم في مرتبة وجودها وجود النوع المركب منها ومن المادة القريبة من غير استيناف علة أخرى له . فهذا الوجه يقال إن العلة التامة للمركب كانت معه في الوجود ، فهذا من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ، فإن المركب كما إنه

ولا حاجة إلى ما ذكره الحق اللاهجي . ده من أن التقدم هو مجموع الاحاد بالاسر والمؤخر هو المجموع بشرط الاجتماع وان كان هذا أيضاً وجهاً وجيباً على سياقه وسباق آرايه . وبالجمله مقصود المصنف قدس سره أمران . أحدهما اثبات التقدم لليلة التامة هي المملول بالذات الذي هو الامر البسيط اذ لا مانع وهو وجدان البادة والصورة المخصوصة التي يكون علة ، ثم كيف لا يكون السمة التامة متقدمة وهي العلة بالعمل دون غيرها فلولم تتقدم كان ما هو علة غير متقدم وما متقدم غير علة حقيقة .

وثانيهما اثبات السمية لها مع المملول بالعرض وهو المركب الموجود بالعرض بوجود مشاء انتزاعه لانه قابل التحليل ، فهذا تأويل لقول من قال : العلة التامة للمملول المركب معه ، وفيه أيضاً تأويل لقول من قال بعدم مجبولية المركب بوجه يتفح أيضاً في المعاد ، ولهذا كل من المشرقيات - سرده .

(١) أي عن مزاوله مادياتها ودينيوياتها لا مجرد ذاتها و اخروياتها كالجسم العنصري الصرف والاحساس والتغذية والتكاح الاخرويات وان كانت بطريق اللزوم والطبيعة والماء عنها جميعاً كالعناء هي النامية في سن الوقوف ، والسرفى الفناء جامعيتها لوجودات مبادئها واكتفائها بنفسها الحضوري بالمرئيات والمسوعات وباقي المدركات عن العواس وبالقوة التامة من القوى المعركة معاذي العقل البسيط وفي غيره بنحو أشربا اليه - سرده .

موجود بالعرض على ما مر كذلك معلول بالعرض، والمعلول بالعرض يجوز أن يكون معاً لما هي علة له بالعرض إذ لا افتقار بالذات له إليها . فاعلم هذا فإنه من الحكمة المشرقية .

فصل (١٠)

في أحكام مشتركة بين العلة الأربع (١)

وهي أمور ستة أحدهما كونها بالذات وبالعرض ، فالفاعل بالذات هو الذي لذاته يكون مسبباً للفعل ، والفاعل بالعرض حالا يكون كذلك وهو على أقسام : الأول أن يكون فعله بالذات إزالة ضد شيء فينسب إليه وجود ضد الآخر لاقتران حصوله بزوال ذلك المدّ مثل السقمونيا للتبريد ، فإن فعله بالذات إزالة الصفراء وإذا زالت الصفراء حصلت البرودة فنضاف إليها .

والثاني أن يكون الفاعل مزيلًا للمانع وإن لم يقد مع المانع ضدًا كمزيل الدعامة فإنه يقال هدم السقف .

(١) كون العلة أرباعاً متساوية عليه الحكمة وقد برهنوا على وجود العلة الثمانية في مباحث الثمانية وعلى وجود العلتين الصورية والمادية في مباحث الهيولي والصورة و أما العلة الفاعلية فقد اشتهر وافى وجودها على وضوحه غير أن المشتغلين بالابحاث الطبيعية اليوم بنوا بها على انحصار العلة المادية ولذلك نسبوا الحكماء إلى القول بالافتقار حيث ذكروا أن العالم يستند في وجوده إلى فاعل من غير مادته هو الله عز وجل والعق في ذلك قول الحكماء طائفة لا تشك في أن الآثار العادية من الماديات عند تفاعلها مختلفة بالذات والانفعال فإذا حدث الاشتعال عند اقتران النار بالقطن لم تشك أن هناك أثرين أثر للنار وأثر للقطن هو أن أثر النار كأنه شيء موجود لها في نفسها تدعى إلى تحريكه كالرشح وإن لم يكن رشحا وأن أثر القطن ليس موجوداً له قبل الاقتران و انما يفسر بالاقتران من النار ، فالزئفران يختلفان بالإعطاء والاختلاف ، والامر في جميع الحوادث المادية على هذا النمط فالعلة المادية من جهة آثارها على قسمين قسم منها يصل عمله على نعم الوجود والاعضاء وقسم منها على نعم الفقدان والاختلاف والاول العلة الفاعلية والثاني العلة القابلة وأحكامهما مختلفة بطبيعتها .

والثالث أن يكون للشيء صفات كثيرة فهو باعترار بعضها يكون فعلا لشيء بالذات ، فإذا أخذ مع سائر الاعتبارات كان فاعلا بالمرض كما يقول الكاتب يبنى أو الباني يكتب أو الأسود يتحرك.

الرابع الغايات الانعاقية إذا نسبت إلى الماعل الطبيعي أو الاختياري كالعجز إذا شجّ عضواً عند الهبوط ، وإنما عرض لذلك لأن فعله بالذات أن يهبط فاتفق إن وقع الضرر (١) في مسافته ومن هذا القسم حفظ يبوسة الأرض للشكل المير الكري والخامس أن يكون المقارن للفاعل لأعلى سبيل الوجوب يجعل فاعلا ، وأما العادة بالذات فهي التي بمسؤولية ذاتها تكون قابلة للصورة الممثلة والتي باعرض فأمران :

الأول أن يؤخذ القابل مع ضد المقبول، فيجعل مادة المقبول كما يجعل الماء مثلا مادة للهواء.

والثاني أن يؤخذ القابل مع وصف لا يتوقف القابلية عليه فيجعل معه قابلا كما يقال: الطبيب يتعالج فإنه (٢) لا يتعالج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض . وأما الصورة بالذات فهي مثل الشكل للكروي والتي بالمرض كالسواد والبياض وأما الغاية الذاتية والعرضية فكما ستعرف.

وثانيها القرب والبعد فالماعل القريب هو الذي يباشر الفعل بمعنى لا واسطة بينه وبين فعله كالوتر لتحريك الأعضاء والبعيد كالنفس وما قبلها ، والمتوسط كالقوة المحركة التي للوتر ، وقبلها القوة الشوقية وقبلها التسديد أو ما في حكمه ، والمادة

(١) ولهذا يسمى هذا القسم بالبحث و الاتفاق وهو واقع في عالم التكوين العنصري دون الابداعي الكلي بالبحث والاتفاق انما يصور بالنسبة الى نظام الجرمي لا بالنظر الى النظام الجلي الكلي فانهم - ندره -

(٢) وهذا القسم يسمى مادة بمعنى العامل للاستعداد كما مر ندره

القريبة هي التي لا يتوقف قبولها للصورة على انضمام شيء آخر إليها أو حدوث حالة أخرى فيها مثل الأعضاء لصورة البدن ، والبعيدة ما لا يكون كذلك إما لأنه وحده ليس بقابل بل هو جزء القابل أو إن كان فلا بد من أحوال ليستفيد بها قبول تلك الصور ، فالأول مثل الخلط الواحد لصورة العضو ، والثاني مثل الغذاء لصورة الخلط أو النطفة لصورة الحيوان فإن ذلك لا يتم إلا بعد أطوار كثيرة . والصورة القريبة كالترجيع للمربع ، والبعيدة كذئب الزاوية له . والغاية القريبة كالصحة للدواء ، والبعيدة كالسعادة للدواء و ثالثها الخصوص والعموم فالفاعل الخاص ما يفعل عنه شيء واحد كالنار المحرقة لواحد والعام ما يفعل عنه كثيرون كالنار المحرقة لكثيرين ، والعام قد يكون فاعلاً لكل شيء كالواجب تعالى ، وقد يكون لبعضها كغيره والمادة الخاصة ما لا يمكن أن يحلها إلا تلك الصورة مثل جسم الإنسان لصورته والمادة العامة مثل الخشب لصورة السرير والكرسي وغيرهما ، واليهيولي الأولى مادة للكل ، و فرق بين القريب والخاص فقد يكون قريباً و عاماً مثل الخشب للسرير وغيره والصورة الخاصة فهي حد الشيء و ضله أو خاصته ، والعامة كأجناس تلك والغاية الخاصة فهي التي لا تحصل إلا من طريق واحد ، والعامة هي التي تحصل من طرق متعددة .

ورابعها الكلي والجزئي فالفاعل الجزئي هو العلة الشخصية أو النوعية أو الجنسية لمعلول شخصي أو نوعي أو جنسي كل في مقابل نظيره ، والكلي هو أن لا يولذي الشيء مثله مثل الطبيعة لهذا العلاج أو الصانع للعلاج ، وفي المادة كذلك وأما في الصورة فلا فرق بين الكلية والجزئية وبين الخصوص والعموم ، وأما في الغاية فالجزئي كقبض زيد على فلان الغريم في حركته المنصوصة ، وأما الكلي فكالاتصاف من الظالم .

وخامسها البسيط والمركب فالفاعل البسيط هو الشيء الأحدي الذات وأحق

العلل بذلك هو المبدأ الأول ، والمركب منه ما يكون مؤثرته لاجتماع عدة أمور إما متفقة النوع كعدة رجال يحركون السفينة أو مختلفة النوع كالجموع الحادث عن القوة الجاذبة والحساسة . والمادة البسيطة كالهيوولي للجسمية والمركبة كالعقار للثرياق ، والقورة البسيطة مثل صورة الماء والنار ، والصورة المركبة مثل صورة الانسان التي هي عبارة عن المجموع الحاصل من عدة أمور وفيه تأمل . والغاية البسيطة مثل الشبع للأكل والمركبة هي المطلوب المركب من أمور كل واحد منها غير مستقل بالمطلوبة . وسادسها القوة والفعل فالفاعل بالقوة مثل النار بالقياس إلى ما لم يشتعل فيه ويصح اشتعالها فيه ، والقوة فتتكون قربة كقوة الكاتب المتهيب ، للكتابة عليها وقد تكون بعيدة كقوة المهي عليها ، والموضوع قد تكون بالقوة مثل النطفة لصورة الانسان ، وقد تكون بالفعل كبدن الانسان لصورته . وأما لقوة فقد يكون بالفعل وذلك عند وجودها ، وقد تكون بالقوة وهي الامكان المقارن لعدم الصورة في الموضوع المعين . وأما كون الغاية بالقوة أو بالفعل فهو ككون الصورة بالقوة وبالفعل لأن الغاية بالقياس إلى شيء صورة بالقياس إلى صورته ، كما أن الغاية لشيء فاعل لفاعله من حيث هو فاعل (١) .

فصل (١١)

في أنه هل يجوز أن يكون للشيء البسيطة مركبة من اجزاء

فدجوزة كثير من الفضلاء والحق امتناعه كما ذكره بعض المحققين مستدلاً عليه بقوله (٢) لا يجوز صدور البسيط من المركب لأنه إن استقل واحد من أجزائه

(١) وهذه الخاصة انبمى في الافعال الارادية التي تتوقف على تقدم يشتمل على التصديق بالغاية وذلك بنوع من التجوز وحقيقة الغاية هي الكمال الذي ينتهي اليه الفعل أو يريد الفاعل فيصدر عنه الفعل وسببه . طهه .

(٢) ظاهر كلام هذا الحق ان مراده من البساطة أن لا يكون هناك كثرة مولفم .

بالعليية لا يمكن استناد المعلول إلى الباقي وإلا إن كان له تأثير في شيء من المعلول لاني ككـه لأنه خلاف الفرض كان مركباً لا بسيطاً ، وإن لم يكن لشيء منها تأثير في شيء منه فإن حصل لها عند الاجتماع أمر زائد هو العلة فإن كان عديمياً لم يكن مستقلاً بالتأثير في الوجود ، وإلا لزم التسلسل في صدوره عن المركب إن كان بسيطاً وفي صدوره البسيط عنه إن كان مركباً وإن لم يحصل بقاء مثل ما كانت قبل الاجتماع فلا يكون الكل مؤثراً ، قال : ويلزم منه أن يكون علة العادة مركبة لوجوب حدوثها أيضاً وإلا لكان صدور العادة في وقت دون ما قبله ترجيحاً من غير مرجح فلو كانت بسيطة توجب لأجل حدوثها حدوث علتها ولأجل بساطتها بساطتها ولزم التسلسل الممتنع لتركيبه من علل ومعلولات غير متناهية بخلاف ما لو كانت علة العادة مركبة خارجية فإنه لا يلزم التسلسل الممتنع لجواز تركبها ^(١) من أمرين قديم وحادث في موجودات بحسبة كالعادة والصورة ، وعليها فيرد عليها أنهم متفقون على أن الاعراض بسيطة في العلاج ، وإن الاعراض المعارضة على كل نوع فاعله ذلك النوع ، فهذه العلة إما بسيطة فيلزم عدمه وليس كذلك وإما مركبة فيلزم صدور العرض البسيط عن المركب هذا ، ولكن المصنف قد عثر على ما يكره في ما يأتي إن النفس غير بسيطة يظهر منه أنه ليس البسيط ببائس بمؤلف من موجودات لها كثرة موجودة سواء أفضه الوجود النفس وغيره ، وعليها فيسقط الاعتراض بالاعراض لكون وجوداتها تعلقية متعلقة بالوجود كالنفس بالبدن ، لكن يتوجه عليه أشكال أخرى وهو أن الكثرة والتركيب المفروض في ذوات الأمور العادة الموجودة في هذا العالم الطبيعي لا بد أن تنتهي إلى الأحاد والبساط والالام توجد الكثرة ولازمه تركيب العادة من أمور قديمة فتكون مواد الأشياء ومورها قديمة وهو باطل بالضرورة وقد أجاب المصنف رد عنه فيما سيأتي بأن حدوث الجزء الصوري ذاتي له فلا يحتاج إلى علة وانتعير بأنه لو بني الكلام على ذاتية حدوثه على ما يقتضيه القول بالحركة الجوهرية لم يتم البيان في أن علة العادة مركبة ، ولا أن كل حادث مركب - طمعه .

(١) أي تركيباً اعتبارياً من أمرين قديم وهو وجه الله الثابت على حالة واحدة النور لكل مادة قابلة تتعطف إلى ساحة حضوره ، وأهو العقل المطلق الباقي ببقائه لأنه من أسماء العننى وصفاته العليا الفعلية كالعقل العاقل لحدوث مركبات هذا العالم الكياني ، وحادث هو بعض من أباض الحركة الوضعية الفلكية - صوره .

ويكون الحادث منها شرطاً بعدمه بعد وجوده في وجود الحادث المعلول عن العلة القديمة ، والشرط جاز أن يكون عديمياً فلا يجتمع إذن أمور موجودة معاً ولها ترتيب العلّية والمعلولية إلى غير النهاية . قال : ويلزم منه أن يكون كل حادث مركباً وإلا كانت علته بسيطة بل كل بسيط قديماً ويلزم منه قدم النفس انتهى كلامه . واعترض عليه شارح كتاب حكمة الاشراق بأن ما ذكره منقوض تفصيلاً وإجمالاً ومعارض .

أما الأول فلاّنه على تقدير أن لا يستقل واحد من أجزائه بالعلية يجوز أن يكون له تأثير في كلّ المعلول ولا يلزم منه خلاف المفروض لأنّ المفروض عدم استقلاله بالتأثير لأنفس التأثير بل يجوز أن يكون تأثيره فيه متوقفاً على غيره كما سبق أي في كلام الماتن في مثال تحريك جماعة من الناس حجراً واحداً ، قال ولا نسلم إنه إن لم يحصل للأجزاء عند الاجتماع أمر زائد هو العلة بقيت مثل ما كانت إذ لا يلزم من انتهاء امر زائد هو العلة انتهاء امر زائد هو شرط تأثيرها كالاجتماع فيها نحن فيه ، وعلى هذا لا يبقى الأجزاء مثل ما كانت ، ولا الكل غير مؤثر بل يكون مؤثراً لحصول شرط تأثيره .

وأما الثاني فلاّنه لو صح ما ذكره لزم التسلسل الممتنع لأنّ الجزء الصوري من كل حادث مركب حادث لأنه معه بالفعل بل بالزمان ، وهو إن كان بسيطاً فهو المطلوب وإن كان مركباً عاد الكلام ، ولا يتسلسل لاستحالة لانهاية أجزاء الشيء بل ينتهي إلى ما هو بسيط ، وإذا كان حادثاً بسيطاً فلو صح ما ذكره لزم من بساطته بساطة علته ومن حدوثه حدوثها ، ويلزم التسلسل الممتنع على ما عرفت .

وأما الثالث فبأن نقول : ما ذكرتم وإن دل على امتناع صدور البسيط من المركب فمندنا ما يدل على جوازه لأنه إذا ثبت حادث بسيط بما عرفت من الطريق فنقول : لا بد من انتهاء علته إلى ما هو مركب وإلا لزم التسلسل الممتنع لما مر غير

مرة انتهى ما ذكره في ذلك الشرح.

واني ذكرت في الحواشي التي علقتها على ذلك الكتاب وشرحه بأن كلام هذا القائل قوى جداً في جميع ما ذكره إلا في قدم النفس بما هي نفس ، ولا يرد عليه شيء من الإرادات الثلاثة التي أوردها ذلك العلامة أما المقض التفصيلي فالمع الذي أشار إليه بقوله : لجواز أن يؤثر الشيء في كل المعلول ولا يكون مستقلاً بالتأثير بل يكون تأثيره فيه متوقفاً على الغير كما في المثال المذكور إلى آخره ساقط لاتجاه له ، فإن كل واحد من العثر إذا كان مؤثراً في كل المعلول البسيط بشرط غيره على الاستقلال على ما جوزه لزم جواز أن يتحقق هناك علل كثيرة مستقلة بالتأثير مجتمعة ، وذلك واضح البطلان ، بيان العلة إن كانت كل واحدة من الأحاد بشرط التسعة الباقية وكانت الأحاد في درجة واحدة ونسبة واحدة في العلية والتأثير لزم ما ذكرناه ، وإن كان واحد منها بمبنيته هو المؤثر بشرط البواقي وذلك مع كونه ترجيحاً بالمرجح فالعلة الموجبة هي ذلك الواحد بمبنيته وهو خلاف المفروض وإن كان الأحاد مع وصف الجمعية هي العلة فوصف الجمعية محض اعتبار العقل إذا لم يكن منها جزء صوري في الخارج ، والكلام في الجزء الصوري هائد كما ذكره المستدل ، فالاجتماع الذي ذكره أو ما يجري مجراه إن كان اعتبارياً محضاً فلا تأثير له في حصول أمره مني خارجي ومثال تحريك التقييل بعدة رجال يمتنع التحريك ببعضهم معاً سيأتي حله ، وإن كان أمراً موجوداً فيكون حادثاً فيعود الكلام في حدوثه وأما النقص الإجمالي فحوايه إنا نختار أن الجزء الصوري للمركب مركب وينتهي إلى جزء بسيط ، لكن ^(١) لانسلّم إن كل جزء من أجزاء الحادث يجب أن يكون

(١) الأولى أن يقال : جزء الحادث ليس حادثاً مستقلاً على حiale حتى يحتاج إلى علة عليه بل يكفيه علة ذلك المركب هو اما ما ذكره قدس سره من أن الحادث ذاتي له والذاتي لا يعمل فانما يستقيم في الحادث بمعنى التجدد الذاتي لا في الحادث بمعنى الكون بعد ان لم يكن بوجوه الحادث حادث بالمعنى الثاني أيضاً فلا بد له من مخصص للحادث وهو أيضاً حادث بهذا المعنى وهلم جراً فيتسلسل - سره .

حادثاً وجودياً موصوفاً بحدوث زائد على هويته التجديدية الاتصالية كما في أجزاء
الزمان والحركة حتى يحتاج ذلك الجزء البسيط الحادث بذاته إلى علة حادثه بسيطة
ليلزم منه التسلسل الممتنع . وأما المعارضة فمدفوعة لتوقفها على حادث بسيط
يريد حدوثه على ذاته ، وهو في محل المنع كما عرفت ، وستعلم تحقيق مستند
هذا المنع . وما ذكره هذا الفائل المذكور من أن علة الحادث مركبة من جزء مستمر
و جزء متجدد يكون عدمه بعد وجوده علة لوجود الحادث موافق لما ذكره الحكماء
في ربط الحادث بالقديم على طريقته بواسطة الحركة التي يكون حقيقتها منتظمة
من هوية متعددة عدم كل جزء منها شرط لوجود جزء حادث ، ومطابق أيضاً لما
حققناه وبرهنا عليه كما سيحيى بيانه في إثبات حدوث العالم بجميع أجزائه من
جهة إثبات جوهر متجدد الذات مفتى الهوية الاتصالية التي كالحركة (١) وهي
الطبيعة السارية في الأجسام ، لأن حقيقتها باقية على نمت التحدد ملتصقة من أجزاء
متصلة متكررة في الوهم وجود كل منها يستلزم عدم الجزء السابق وعدمه يستلزم
وجود اللاحق وهذه الحالة ثابتة لها لذاتها من غير جعل جاعل . وأما بطلان قوله
بقدم النفوس فتعلم بيانه في مباحث النفس انشاء الله تعالى من أن النفس بما هي
نفس أي لها هذا الوجود التعلقى ليست بسيطة كما تصورده حتى تكون قديمة ، بل
هي متعلقة الذات بجرم طبيعي حكمها حكم الطبيعة في انتظام حقيقتها من جهتين
إحداها ما بالفعل والأخرى ما بالقوة .

ومما قيل في هذا المقام أنه يجوز أن يكون البسيط علة مركبة من
وهم وتحقيق عرشي : أجراء ، فإن جزء العلة للشيء الواحداني لا أثر له بنفسه بل

(١) أي كالحركة العرضية والاصحركة الطبيعة أيضاً من أراد مطلق الحركة لكها
حركة جوهرية والسلطان موافق الآن الشرط للحدوث على طريقته أساس سيلان الوضع الملكي
وعلى طريقة ، المصف قدس سره أساس سيلان الطبيعة الملكية الدائمة العاطلة للزمان وأما
غيرها من الطبائع فمتقطعة - سره .

المجموع له أثر واحد لأن لكل واحد فيه أثر أقصد لا يكون لكل واحد أثر ، ولا يلزم أن يكون حكم كل واحد حكماً على المجموع لأنه لا يلزم من كون كل واحد من أجزاء العشرة غير زوج أن لا يكون العشرة زوجاً بل المجموع له أثر وهو نفس المعلول الوحداني ، وكما أن جزء الملة التي هي ذات أجزاء مختلفة لا يستقل باقتضائه المعلول ولا يلزم أن يقتضي جزء المعلول فكذلك الأجزاء التي من نوع واحد ، فإنه إذا حرك ألف من الناس حجراً حركه معينة في زمانها ومسافتها لا يلزم أن يقدر واحد منهم على تحريك ذلك الثقل جزءاً من تلك الحركة هو حصة منها بل قد لا يقدر على تحريك أصلاً ، وإذا لم يقدر على تحريكه على الأفراد مع تأثيره عند الانضمام إلى الباقي علم منه أن وجود الواحد الذي هو جزء الملة كعدمه عند الأفراد وليس كذلك عند الاجتماع .

هذا ما ذكره بعض الأعظم^(١) قلت في الجواب تحقيقاً للمقام : إن المركب

(١) هو الشيخ الإشراقي قدس سره فذكره في كتابه السبى بحكمة الاشراف وعند ذلك الشيخ العظيم كل مجموع موجود على حدة ووله كل واحد وله كذلك يجوز صدور بعض القول عن جهة منها وبعضها من مجموع جهتين متلا من الجهات التي في القول ، وسيأتي بيان طريقته قدس سره الله ملة كل موجود متأثر له وحدة حقيقية .

ان قلت : ذلك الواحد المتأثر ان كان له الحدوث بمعنى الكون بعد أن لم يكن والحادث البسيط عنه ليس معلولاً للمركب كما مر لزوم التسلسل .

قلت : العقل العال عنه المؤثرة وهي الملة الفيضة وهو واحد بسيط بشرط خارج هو جزء من الحركة الفلكية معيد مؤثر فيه هو مقصوده قدس سره إن الملة المؤثرة لا تكون مركبة ومجموع أمرين أو أمور كما قال الشيخ الإشراقي قدس سره ان المجموع هو الوزن وكل واحد ليس بوزن والعال ان الاجتماع ليس موجود هو أما الملة التامة للحادث فلا بأس بكونها مركبة مثل مجموع أمر قديم وشرط حادث و عند اقتران الملة التامة للحادث مجموع أمور بعضها عدم وعدمى كرفع الساع وكالمد يوقد قلنا من صاحب النواقف ارجاع رفع الساع الى الامر الوجودي وأيضاً الواحد الحقيقي من الحوادث ولن تكن سيطراً من جهة إلا أنه مركب من جهة أخرى كما سيصرح قوله وان كان كبيراً من جهة أخرى .

لا يخلو إما أن يكون له جزء، سورى أوله يمكن وصورة الشيء هي تمامه وجهة وجوده ووحدته ، وقد مر أن وجود كل شيء هو بعينه وحدته ، وما يكون وحدته ضعيفة كالعند حتى يكون وحدته غير الكثرة والانقسام كان وجوده أيضاً ضعيفاً . فالكثير بما هو كثير غير موجود بوجود آخر غير وجودات الاحاد والمعدوم بما هو معدوم لا تأثير له ، ومثل ذلك الوجود أي الذي كالأعداد والمقادير كان تأثيره عين تأثير الآحاد والأجزاء ، فعلة كل موجود متأسل لموحدة حقيقية لا بد أن يكون وحدتها وحدة حقيقية أقوى من وحدة معلولها ، فكل مركب فرس كونه علة لموجود وحداني فلا بد أن يكون له جزء سورى هو في الحقيقة علة إذا تقرر هذا فقوله بل المجموع له أثر واحد قلنا : المجموع له اعتباران اعتبار إنه مجموع ، واعتبار إنه آحاد فهو بالاعتبار الأول شيء واحد ، لكن جهة وحدته إما أن تكون اعتبارياً غير حقيقي كوحدة المسكر مثلاً . وإما أن يكون أمراً حقيقياً كالصور الوهمية للمركب العنصري ، ففي كون المجموع علة للأثر ثلاثة احتمالات : أحدها أن يكون جهة التأثير والعلة هي الآحاد والأجزاء فلا بد أن يكون لكل واحد منها أثر ويكون أثر المجموع مجموع أثر الآحاد والأجزاء . وإلا فلا يكون للمجموع أثر أصلاً إذ ليس المجموع إلا أمين الآحاد ووصف الاجتماع ليس بأمر زائد له تحقق في الواقع إلا بعض الاعتبار الذي لا أثر له ، والاحتمال الثاني أن يكون جهة التأثير هي الوحدة الجمعية الاعتبارية ، فالحكم فيه يجري مجرى الأول لأن الوحدة هاهنا ضعيفة تابعة للكثرة فلها أثر ضعيف تابع لأثر الكثرة ؛ والمدة والأصل في المؤثرية هي الآحاد دون المجموع من حيث الوحدة الاجتماعية ، وأما الاحتمال الثالث فالحكم فيه على عكس ما سبق كتأثير المقناطيس في جذب الحديد ، وتأثير الترياقات في دفع السموم ، صعيثذ كان المؤثر في الحقيقة هو شيئاً واحداً بما هو واحد لا بما هو ذو أجزاء ، فثبت أن علة الواحد واحد بالذات وإن كان كثيراً من جهة أخرى وأما

مثال تحريك جماعة حجراً ثقيلاً أو رسوب السفينة المملوءة من الحنطة في البحر مع أن بعض تلك الجماعة لا يقدر على تحريكها وللحبة الواحدة أثر في رسوبها فالحق فيه إن لكل واحد من الآحاد والأجزاء أثر أضعافاً في ذلك التحريك ولو في الإعداد وتحصيل الاستعداد بإحالة المادة ، لكن يزول أثره بتخلل الزمان بينه وبين اللاحق الآخر بالتأثيرات المتلاحقة من المتفرقات في التأثير يسهل بتراخي الزمان بينها فلا يظهر أثر كل منها ولا أثر المجموع لورود مصاد التأثير على كل منها ، حتى لو فرض أحد كون تأثير كل منها وعمله سواء كان محسوساً أو غير محسوس بقاء في المادة المنفصلة عنها المتحركة بها بأن لا يمحو ذلك لأثر تراخي الزمان يلزم ترتيب الأثر عند الافتراق كترتبه عند الاجتماع من غير فرق ، لكن قد يزول أثر كل من الآحاد عند لافتراق الآخر ، فإن كل فعل جسماني له زمان معين لا يمكن بقاءه أكثر من ذلك الزمان طويلاً كان أو قصيراً ، كما يمحو أثر النار الضعيفة في تسخين الحديد بلحظة ، فلو فرض في مثال تحريك الرجال حجراً ثقيلاً بقاء أثر التحريكات وتلاحق تأثير كل منهم تأثيراً صحيحاً مع افتراقهم في الزمان كان التأثير المذكور المعين حاصلاً عند تحريك الرجل الأخير إياه عند حصول المبلغ المذكور من الآحاد ولو على التراخي ، فيرى عند ذلك رجلاً واحداً كأنه حرك بقوة نفسه الواحدة حجراً عظيماً والحال إنه قد تحرك بمجموع قوى تلك الأشخاص ، فثبت أن الاجتماع في الزمان الواحد ليس محتاجاً إليه لأجل حصول جهة الجمعية الاعتبارية بل لأجل انحفاظ آثار الآحاد لتلا يزول بعضها عند حصول البعض الآخر ولا يمتنع أثر كل واحد بانقضاء زمان تأثيره فتأمل في هذا المقام لتعلم حقيقة ما قررناه وأوضحنا لتفعلك في كثير من المواضع كمسألة كون القوى الجسمانية متناهية العمل والانفصال وغير ذلك ، والشعولي العصمة والإلهام .

(فصل ١٢)

ماهية (١) الممكن بشرط حضور علتها الكاملة يجب وجودها وبشرط
عدمها يمتنع، وعند قطع النظر عن الشرطين باقية على إمكانها
الأصلي

فمن خواص الممكن صدق قسيمييه عليه بالشرائط، وليس لغيره من الجهات
هذا، ولا يجب للعلة مقارنة بعدم بولام شرط تعلق الشيء بالفاعل أن يكون وجوده
بعد عدمه، وكون الحادث مسبوقاً بوجوده بعدمه، من لوازمه المستندة إلى نفس
هويته من دون صنع الفاعل فيه، فهناك عدم سابق ووجود لاحق، وصفة محمولة على
الذات وهي كونها بعد عدمه، فالعدم السابق مستند إلى عدم العلة، والوجود اللاحق
إنما هو من إفادة العلة، وكون الذات بعد عدمها ليس من الأوصاف الممكنة للحدوث
واللا لحوق بالذات بما هي تلك الذات حتى يفترق إلى علة غير الذات، أليس إذا
فرضناها من الملفات الجوازية التي تلحق الموصوف بعلة أخرى غير الذات أو غير
علة الذات، فنفس الذات مع قطع النظر عن لحوق صفة الحدوث أهي هوية إمكانية
مُستدعية للتعلق بالعلة، فيكون بذاتها من دون أن يكتنفها الحدوث صادرة عن الفاعل
فتتحقق غير مطلوبة بالحدوث بل أزلي الوجود لعدم الوساطة (١) فحينئذ فرض
لحوق الحدوث بها بعلة أخرى يكون متناقضاً أم هي بحسب نفس هويتها خارجة

(١) ذكر في هذا الفصل مطالب أربعة : أحدها أنه من خواص الممكن صدق قسيمييه
عليه بالشرطين وثانيها عدم وجوب مقارنة عدمه الزماني للسلول في العلية وثالثها أن الحدوث
أي كون وجود الحادث بعد عدمه من لوازم ماهية التوجُّد فهو ذاتي لا يطل كما أن الإمكان
لازم الباقية من حيث هي فلا يطل فالتقاسم ليست من الجاهل للزومه للحادث ليس معوجاً
إليه أيضاً لأن المعوج لا بد أن يكون في نفسه محتاجاً بالذات وليس فليس - سره -
(٢) أي وساطة المادة باستمدادها فوساطة المادة باستمدادها توجب الحدوث
الزماني - سره -

من حد الإمكان إلى أحد القسمين وإنما إمكانها من حيث اتصافها بصفة الحدوث فيكون الحادث واجب الوجود بذاته أو ممتنع الوجود بذاته وهو فاسد ، ويلزم أيضاً كونه بذاته سرمدى الوجود أو العدم ثم يلحقها حدوث مقابله بعلة فيعبر عنه المحذور السابق على وجه (١) فحش ثم من البين إنه لو فرض للحادث وجود أزلى لم يكن هو بعينه هذا الكائن بعد العدم فقد امتنع بالنظر إلى هذا الوجود إلا أن يكون بعد العدم فهذا الوصف له بنفسه من دون تأثير مؤثر فلا تأثير للفاعل إلا في نفس الوجود مستمر أو منقطعاً ، فالوجود وإن لم يكن واجب الحصول للحادث لكن حصول هذه الكيفية أعني الحدوث عند حصول الوجود له واجب بولا استبعاد في أن يكون اتصاف الشيء ببعض الصفات ممكناً إلا أنه متى اتصف به يكون اتصافه بصفة أخرى عند ذلك واجباً ، والواجب لاعلة له ولا يلزم من كون وجوده أو عدمه يمكن (٢) أن يكون وأن لا يكون كون وجوده بعد العدم أو عدمه بعد الوجود يمكن أن يكون وأن لا يكون حتى ينسب إلى سبب ، فلا سبب لكون وجوده بعد العدم وإن كان سبب لوجوده الذي كان بعد العدم .

وربما نطق قوم إن الشيء إنما يحتاج إلى العلة لحدوثه بمعنى أن علة افتقاره إلى الفاعل هي الحدوث ، فإذا حدث ووجد فقد استغنى عن العلة ، وهذا أيضاً (٣) باطل لأننا إذا حللنا الحدوث بالعدم السابق والوجود اللاحق ، وكون ذلك الوجود

(١) لذي السابق تحقق جمع بين المتنافيين من وجه واحد الحدوث ولا رية وهناك وجهين هذا ، والجمع بين الوجوب الذاتي أو الامتناع الذاتي والحدوث - سرده .
(٢) ومن هنا قيل بكون لوازم الدوات المجسولة بالعات مجسولة بالعرض لا بالذات ولكنه فرق بين هذا الوجوب والوجوب الذاتي الذي هو قسيم الإمكان كما قرر في محله - سرده .

(٣) أي كما أن عملية الحدوث و عدم ذاتيته للحادث باطل كذلك علية الافتقار باطل - سرده .

بعد العدم ، وتفحصنا عن علة الافتقار إلى الفاعل أي أحد الأمور الثلاثة أم أمر رابع مغاير لها لم يبق من الأقسام شيء إلا القسم الرابع ، أما العدم السابق فلأنه نفي محض لا يصلح للعملية ، وأما الوجود فلأنه مقتصر إلى الإيجاد المسبوق بالاحتياج إلى الموجد المتوقف على علة الحاجة إليه ، فلوجعلنا العلة هي الوجود لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب ، وأما الحدوث فلافتقاره إلى الوجود لأنه كيفية وصفة له وقد علمت افتقار الوجود إلى علة الافتقار بمراتب ، فلو كان الحدوث علة الحاجة يتقدم على نفسه بمراتب فعلة الافتقار زائدة على ما ذكرت هذا ^(١) ما يناسب ^(٢) طريقه القوم .

فصل (١٣)

في أن البسيط الذي لا مركب فيه أصلاً لا يكون علة لشيئين بينهما مزية
بالطبع

البسيط إذا كان ذاته بحسب الحقيقة البسيطة علة لشيء كانت ذاته محض علة ذلك الشيء بحيث لا يمكن للعقل تحليلها إلى ذات وعلة لتكون علة لها لا بنفسها من حيث هي بل بصفة زائدة أو شرط أو غاية أو وقت أو غير ذلك فلا يكون مبداً بسيطاً بل مركباً ، فالمراد من المبدء البسيط إن حقيقته التي بها يتجوهر ذاته هي بمبناها كونه مبداً لغيره ، وليس ينقسم إلى شيئين يكون بأحدهما تجوهر ذاته وبالأخر حصول شيء آخر عنه ، كما إن لنا شيئين تتجوهر بأحدهما وهو النطق ونكتب بالأخر وهو صفة الكتابة فإذا كان كذلك وسدر عنه أكثر من واحد ولا شك إن

(١) أي يناسب طريقهم التي هي عبارة عن كون علة الافتقار هي الامكان بمعنى امكان الهابت وهو حق بوجه والعق انصريح هو ان علة الافتقار إلى العلة هي الوجود لانه ما فيه لا افتقار فيه .

(٢) من وجهين أحدهما ما طوى ذكره وهو علة الامكان بمعنى سلب الضرورة للافتقار والطريقة قد سره علة الامكان بمعنى سلب الضرورة يمكن كونه واسطة في الاثبات لأن في حدوث وتانيهما انه يمكن على طريقته قد سره اختيار الشق الثاني بأن يكون الوجود علة اية الباهية قوله: الوجود مقتصر إلى الإيجاد - ٢٥

معنى مصدر كذا غير معنى مصدر ^(١) غير كذا فتقوم ذاته من معنيين مختلفين وهو خلاف المفروض ، فافهم هذا ودع عنك الإطنابات التي ليس فيها كثيرة فائدة وإياك أن تفهم من لفظ المصدر وأمثاله الأمر الإضافي الذي لا يتحقق إلا بعد شيئين لظهور إن الكلام ليس فيها بل كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول ، فإنه لا بد أن تكون للعلة خصوصية بحسبها يصدر عنها المعلول المعين دون غيره ، وتلك الخصوصية هي المصدر في الحقيقة وهي التي يصبر عنها تارة بالصدر ومرة بالمصدرية وطوراً بكون العلة بحيث يجب عنها المعلول ، وذلك لشيق الكلام ، هو المرام حتى إن الخصوصية أهنأ لا يراد بها المفهوم الإضافي بل أمر مخصوص له ارتباط وتعلق بالمعلول المخصوص ، ولا شك في كونه موجوداً ومتقدماً على المعلول المتقدم على الإضافة المارضة لهما ، وذلك قد يكون نفس العلة إذا كانت العلة علّة لذاتها ، وقد يكون زائداً عليها ^(٢) ، فإذا فرض العلة بما هي به علّة بسيطاً حقيقياً ويكون معلوله أيضاً بسيطاً ^(٣) حقيقياً وبمعكس النقيض كل ما كان معلوله فوق واحد ليس بعضها بتوسط بعض فهو منقسم الحقيقة إما في ماهية أو في وجوده .

فلنا : الوجود الحقيقي لا يصدر عن الانتثار والتعلق والربط هذه ذاتية له غير مطلقة فمفهوم الإيجاد الصوري أو النسبي المقولي لا يوجد به شيء بل بالعقبي يوجد الشيء وهو الوجود الحقيقي الذي يعطى الدم ولكن إذا لوحظ ساقط الإضافة عن الساميات متعلقاً بالعق تعالى كما إذا كان مضافاً بمراتبه الظهورية إلى الساميات موجوداً كل واحدة منها بواحد من كان كل واحد من وجودها الحاصل بالإيجاد لا إيجادها فتلطف تعرف - سره .

(١) أي مصدر شيء ليس بكذا ومن هنا يظهر التالي - سره .

(٢) كالصورة النوعية النارية في علية النار للسكونة فإياها خصوصية ليست في الباء أو بدلها في الباء هو القوة الباردة للبرودة وهذا ائتمان على النار والباء لأن ذات النار هيولى ومصورة جسية وكذا الباء بلها جان و إذا فرض القوة السخنة أو البرودة قائمة بذاته لا بالهيولى المجسمة كانت النسبومية عين ذاتها حينئذ - سره .

(٣) مع كونه بسيطاً حقيقياً لا يمكن أن يساوق العلة في البساطة - سره .

شك وإزالة : ومن أسخف ما عورض به البرهان المذكور قول بعض المعروفين بالفضل والذكاء : إن^١ المركز نقطة وهي نهاية جميع الخطوط الخارجة عنها إلى المحيط ، ولم يلزم من تفاير مفهوم كون تلك النقطة نهاية لتلك الخطوط الكثيرة أن تكون النقطة مركبة من أمور غير متناهية ، ويليه في السطافة والوهن قوله :^(١) الوحدة المعينة إذا أخذت مع وحدة أخرى حصلت الأنثوية لتلك الجملة ، إذا أخذت مع وحدة أخرى حصلت الأنثوية للجملة الأخرى فيلزم من تدوير المجموعين أن تعبر الوحدة المأخوذة فيهما جميعاً اثنين ، وكان هذا القائل لم يتيسر^(٢) له فهم كون البسيط الحقيقي مبدءاً ولا أمكن له تصور معناه فضلاً عن إثباته أو نفيه .

وكتب الشيخ الرئيس إلى بهمنيار لما طلب عنه البرهان على هذا المطلب لو كان الواحد الحقيقي مصدراً لأمرين **« ا »** و **« ب »** مثلاً كان مصدراً **« ا »** وما ليس **« ا »** لأن **« ب »** ليس **« ا »** فيلزم اجتماع النقيضين .

قال الإمام الرازي : **« نقض صدور « ا » لا صدور « ا » لا صدور « ا » أعني صدور « ب » كما إن الجسم إذا قبل الحر كقوال السواد ليس بحركة فيكون الجسم قد قبل الحركة وما ليس بحركة ، ولا يلزم التناقض من ذلك فكذلك فيما قالوه والشيخ قد نص^١ على هذا في قاطيغورياس الشفاء بقوله : وليس قولنا إن^٢ في النظم**

(١) والسرفه ان الحقيقة الواحدة ضمنية شيء تعبر موصوفة بجسمية شيء وبسمية شيء آخر تعبر مضافة بالجسمية بالسبة الى شيء آخر وما خص فيه ليس من هذا لقليل واما كان كذلك لو كان الاختلاف مجرد عروس الاضافة محالاً لضماد من ر .

(٢) لا ما اذا نظرنا الى منح الوحدة فلا مصدر ولا صادر متعدد فيها لوحدة الوحدة المأخوذة والمأخوذة معها والاثنية ادليس ها الا تكرار الوحدة لا شرط في اللعاط والظهور ، والتكرار في الظهور اللعاطي لا يكثر الشيء وان نظرنا الى تعينها ، فالوحدتان المأخوذتان مع الوحدة البعية بالموضوع جهتان لها في رسم الاتوين هو كذا الكلام في كون نقطة نهاية لان النهاية عندية ولا يمر في المدم بآ هو عدمه ان لوحظ وجودها باعتبار الخل فلها جهات كثيرة ما اعتبار معادتها لا صاف أقطار كثيرة واسعة للنهيات الكثيرة سرور .

ولم يشترط ^(١) أحد في التناقض كون الموضوع واحداً حقيقياً .

و إما ^(٢) ثانياً فلا نأ نسلم إن اتصاف الشيء بأمر هو بعينه لاتصافه بآخر غاية الأمر أن لا يصدق عليه اتصافه بآخر ولا يلزم ^(٣) منه أن يصدق عليه لاتصافه بآخر .

و إما ثالثاً فلا تتقاضاه باجتماع كلاً مفهومين متخالفين كالوجود والشيئية في موضوع واحد من جهة واحدة لجريان خلاصة الدليل فيه فيلزم كون الاتصاف بهما تنافساً ولم يقل به أحد .

وأما رابعاً ^(٤) فلا نـ نقاض المعاني المتصدرة والروابط من المفهومات التي

هو التقابل امتناع الاجتماع في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة ، وكون زيد عالماً من جهة النفس وليس عالماً من جهة البدن ليس تنافساً والعق مع النصف قدس سره لأن تحقق الطبيعة بتحقيق فرد ما وسلبها بسلب جميع أفرادها ومراتبها فيجبر سلب العلم من مرتبة جسدية زيد العالم أو سلبه من ماهيته لا يصح أن يقال إنه ليس بعالم مع كونه عالماً في الواقع ، وهذا مثل ما قال قدس سره أن الامكان للطفل الكلي في مرتبة من نفس الامر لا يوجب كونه في الواقع إذا الامكان سلب الضرورة وسلب الضرورة في المرتبة مع ثبوت الضرورة في الواقع للعقد وجوبه بوجوب العق لا يكفي في صدق الامكان في الواقع كماله زيداً لا يصدق عليه أنه ساكن بمجرد عدم حركته في السوق مثلاً مع حركته في داره ، فزيد عالم وليس زيد عالماً تنافض مع تعدد الجهة في زيد وأما قولنا : زيد عالم من جهة النفس وليس عالماً من جهة البدن فعدم التناقض فيه من جهة تعدد الحصول أو الموضوع - سره .

(١) والسرفه هو أن الموضوع الذي هو محل الأعراض التي تعرض له في الوجود وتباينه فيه يصدق عليه لمرض بالمرض لا بالاثبات ، بمعنى أن الموصوف بالحقيقة إنما هو نفس المرض فتعدد الموصوف بالحقيقة هو الصحيح لصدق السواد و ما ليس بسواد يحل في دون على على ذات واحدة صدقاً بالمرض فالحسن التدبير لكي تجد المرض - سره .

(٢) والالكان الاثبات عين الشيء ، ومن الحقائق أن الباهية من حيث هي ليست الاهی - سره .

(٣) أي صدقاً ذاتياً اللهم إلا أن يراد الصدق المرضي - سره .

(٤) يعني وبما يكون الشيطان تقيضين محل على أي موافاة ولا يكونان تقيضين بحسب محل في أي اشتقاقاً لأن السواد والاسواد تيمشان محل على وإسما عيضين بحسب اجتماعهما -

من شأنها الحمل على الذوات اشتقاقاً لامواطاة إنما يعتبر بحسب هذا الحمل ، فنقيض صدور الشيء من العلة رفع صدوره عنها لالاصدوره ، كما أن نقيض وجود الشيء أي كونه موجوداً (١) عدمه لالا وجوده وإن كل كل من اللا صدور واللا وجود نقيضاً ليس الصدور أو الوجود بحمل على ، لكن لاختلاف اتصاف الموضوع بهما على هذا الوجه لانهما ليسا بنقيضين بحسب الحمل المذكور ولا يشتبه عليك أن هذا البحث غير وارد على ما حررنا به الحجة وحققنا الصدور من أنه ليس المراد منه المعنى المصدرى الاضافي بل هو عبارة عن نفس الذات في العلة البسيطة كما لا يخفى على البصير المدقق والزكي المدقق ، وسنعيد الى هذا المقام في الربوبيات بزيادة تحقيق وتفتيح .

فصل (١٤)

في أن المعلول الواحد هل يستند الى علل (٢) كثيرة

في ثالث ، فان السواد والحركة يستندان في الانزاس والحركة مصدوقة للاسواد ، فالسواد والحركة متقابلان بحسب الكون النسبي وليسا متقابلين بحسب الكون الرباطي - سره .

(١) البصير من عدمه راجع الى الكون لا الى الشيء أي قياس الكون الرباطي أي الكون من شيء عدميات الكون الرباطي لالا وجوده أي عدمه في نفسه ، فالنفس من الوجود أو عدمه بقيس النسبي و الرباطي هما نقيض الرابطة العاقل منع قول الحق فما انصف بصدور لا ١٥ قد انصف بالاصدوره ١٦ ، بأن نقيض اتصاف الشيء بالصدور عدم اتصافه به ، لا اتصافه بالاصدور وان كان ، لا صدور نقيض الصدور مواطاة فلا بأس باتصاف الموضوع بهما لكن يخرج الجواب من كلام الحق وهو مني الحبشيتين في العلة الوجوبية ، فلو انصف البسيط الحقيقي الذي ليس فيه حيثية وحيثية شيء فهو غير ، لا انصف بذلك أي هو بذاته مضمون فلو انصف شيء آخر وهذا الانصاف غير ذلك كان ذلك البسيط غير منه ، وسيعي في الربوبيات ان اجتماع المتعالمين كالسواد والحركة في البسيط يرجع الى اجتماع المتقابلين بحسب حمل على بولعله أشار الى تصحيح قوله بقوله وسعيه الخ أو لم يتمرس له لا اعتقده ان كلام الحق وأمثاله اساهو في مفهوم الصدور أو لا انصاف وهو ما كما أشار بالمعنى المصدرية وقال : ولا يشته عليك الخ وقد علمت انه لا يمكن تنعيم القاعدة الا باعتبار حقيقة الخصوصية ، كما ان تنعيم القاعدة التالية لها أي عدم استناد المعلول الواحد الى عللين مستثنين لاجسامها ولا يبدل ولا يتماثل بمبنى عليه أيضاً - سره .

(٢) لا يعني ان المعلول بالذات من جهة أنه مرتبط بذاته ونفسه الى ذات العلة فهو من

أما الواحد الشخصي فمن المستحيل استناؤه إلى عَليتين مُستقلتين مجتمعين أو متبادلتين تبادلاً ابتدائياً أو تعاقبياً ، وجه الاستحالة في الكل إنها (١) أن يكون لخصوصية كل منهما أو أحدهما مدخل في وجود المعلول فيمتنع وجوده بالأخرى بالضرورة بل وجب وجود مجموعهما وإما أن لا يكون لشيء من الخصوصيتين مدخل في ذلك ، فكانت العلة بالحقيقة هي القدر المشترك والخصوصيات ملغاة فيكون العلة (٢) على التقديرين أمراً واحداً ولو بالعموم .

وما قيل : من أن العلة يجب أن يكون أقوى تحقلاً وأشد وحدة من المعلول فالمراد منها العلة العاهلية دون الصائمه والشرائط والمعدات ، فإن الشيخ الرئيس بعد ما حقق في بحث التلازم بين الهول والصور في الهيئات الشفاء إن الصورة من حيث هي صورة شريكة لعل الهول لامن حيث أنها صورة معينة قال : لقائل أن يقول : مجموع تلك العلة والصور ليس واحداً بالعدد بل واحد بالمعنى العام ، والواحد بالمعنى العام لا يكون هلة لواحد بالعدد ولمثل طبيعة المادة فإنها واحدة بالعدد . فنقول : (٣) إننا لَنَمْنَعُ أن يكون الواحد بالمعنى العام المستعطف وحدة عمومه بواحد

في الارتباط والاتساق والنسبة يختلف باختلاف طرف النسبة واختلاف الملة مع كون المعلول واحداً بينه يرجع بالعقيدة إلى عدم اختلاف النسبة مع كون طرف النسبة مختلفاً وهو كما ترى ، وأما المعلول بالمرض وهو الباهية الكلية والكلية الطبيعي فلا يضر فيه كما أماده قدس سره بهذا إنما هو من جهة تعدد وجوده بتعدد الافراد كما في المنصريات سره .

(١) المصوم أو الابهام في تأدية العبارة طلباً للاختصار ، والمقصود التبيين بأن المدخلية إما لهذه دون تلك وإما لتلك دون هذه ، لا يتعدى من أحدهما المية ولفظ المدخل الظاهر في التأثير بنحو الجبرية من باب الأكفاء بالاقول بالمقصود أنه إن كان لخصوصية معينة تأثير بنحو الاستقلال فيمتنع وجوده بالأخرى وإن كان بنحو الجبرية فوجب وجوده بمجموعهما سره .

(٢) حتى فيما وجب وجوده بمجموعهما لأن المجموع واحد بالاجتماع سره .

(٣) عاماً من جملة كلماتهم الرموزة وليس المراد ما يترأى من ظاهري بل ظاهره كلام المصنف هنا أيضاً بل المراد بصورة ما هو الصورة الجوهرية المتينة بالتين الأول والابهام بحسب التينان الثانوية سره .

بالمعدد علته للواحد بالمعدد، وهناك كذلك فإن الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد وهو المعارق، فيكون ذلك الشيء موجبا للمادة ولا يتم ايجابها إلا بأحد أمور مقارنة أيها كانت انتهى .

وبوجه آخر إذا كان كل منهما أو واحد منهما مستقلة بالتأثير كان المعلول معها واجب الوجود والواجب يستحيل تعلقه بالغير فهو مع كل واحدة منهما يمتنع افتقاره إلى الأخرى فيمتنع افتقاره إليهما مع أنه واجب الافتقار إليهما هذا خلف وأما الواحد النوعي فالمصحيح جواز استناده إلى المتعدد كالحرارة الواقعة إحدى جزئياتها بالحركة، وأخرى بالشعاع، وأخرى بالفض، وأخرى بملافة النار والدليل المذكور غير جار فيه . وقد يكون لأشياء كثيرة لازم واحد . واللازم معلول للملزوم، كيف وطبائع الأجناس لو ارم خارجية للفصول، والجنس إنما يتقوم في الوجود بالفصل المنقسم كما علمت، وكذا الإمكان^(١) بين الممكنات المختلفة الماهيات والزوجية بين الأربعة والستة، وهما نوعان من العدد، وكذا غيرهما من مراتب الأزواج كيف^(٢) والاختلاف حكم واحد مشترك عرضي بين المختلفات، وكل عرضي معلل بمفروضاته، وما ظن^٣ إن العلل المختلفة لا بد لها من اشتراك في وصف

(١) أي الإمكان بمعنى الضر والنطق فانه لازم غير متأخر في الوجود للوجودات العامة أو الإمكان بمعنى تساوي الطرفين اللام للماهيات باعتبار الوجود معها بنحو الظرفية البهتة بمعنى سلب الضروريتين فانه نفي معنى لا يصلح للبطولية للماهيات - سره .

(٢) لا يقال بالماغير مسلم لأن الاختلاف ذاتي الاختافات والذاتي وان كان بمعنى لازم الذات غير مجبول فان الجاهل كماله ما جعل البياض ينفك والسواد سواداً ما جعلهما مختلفين فانهما مختلفان بنفس ذاتيهما بوقوع سبق هذا في أواخر مبحث الجبل لانا قول لازم الذات لا يحتاج إلى جاهل غير الملزوم لأنه لا يحتاج إلى جاهل هو الملزوم ولذلك قال المصنف قد سره بمفروضاته ونحصر من هذا الكلام توضيح المقام لتعرف البرام من أن الاختلاف في حقيقة الوجود إما الاختلاف النوعية والجسمية بل العددية بالماهيات وفي الماهيات، ويتكرر الوجود بتكرر الموضوعات لا بالذات - سره .

عام يكون جهة استناد ذلك المعلول إليها فهو غير مستقيم ، فإننا ننقل الكلام إلى تلك الجهة المشتركة فإن لزومها إن لم يكن لجهة أخرى مشتركة فذلك هو المطلوب وإلا لزم التسلسل في الجهات الاعتراضية .

فإن قلت : المعلول إما أن يفتقر لماهية إلى علة معينة فاستحال استناده إلى غير تلك العلة ، وإن لم يفتقر إليها لماهية كان غنياً عنها لذاته ، والذات من شيء لذاته لا يكون معلولاً له .

قلت : المعلول من حيث إمكانه لذاته يفتقر إلى علة تالاً إلى علة معينة ، لكن استناده إلى العلة الممينة لأمر يعود إلى العلة لأن ذات (١) العلة لما هي هي مقتضية لذلك المعلول افتقار المطلق من حيث المعلول وتعيين العلة من جانبها .

فصل (٥٦) في أحكام العلة الفاعلة

قد علمت أن كل علة مفتضية فهي مع معلولها ، لكن كثيراً ما يقع الاشتباه من إهمال الحشيات أو عدم الفرق بين ما بالذات وما بالمرض ، فما قيل : إن الفاعل قد يتقدم على المعلول فليس المراد منه الفاعل بما هو فاعل بل ذاته باعتبار آخر غير الجهة التي بها يكون الفاعل فاعلاً هو الفاعل أيضاً فديكون بالذات مثل الطبيب للعلاج ، وقد يكون بالمرض إما لأنه مسحوب بما هو فاعل حقيقة كما يقال الكاتب يعالج فإن المعالج بالذات هو من حيث إنه طبيب ، وإما لأن معلوله بالذات أمر آخر يلزمه شيء نسب إلى ذلك الفاعل بالمرض كالتيبر يد المنسوب إلى السقمونيا لأنه

(١) أي تسمى العلة للخصوصية المتغيرة والمطلوب بدني كتم الدم إذا انصومية منشأه هي مقدمة عليه انصومية العلة تقتضي الحلول لأن الحلول التي هو في كتم الدم في مرتبة العلة يستدعيها هو والوحط مكانه الذي هو متأخر عن ماهية التي هي متأخرة عن وجودها الجول بالذات المتأخر عن انصومية البينة لا يستدعي الاطلة ما لكونه مناط الحاجة اليه سره .

يمرد بالعرض ، وفضله بالذات استقراغ المفرد ، ويتسع تقمان الحرارة ومن هذا القبيل كون الطبيب فاعلا للصحة ، وكون مزيل الدعامة علة لسقوط الحائط ، فإن^١ معطى الصحة مبده أجل من الطبيب ومبده الانحدار الثقل الطبيعي للسقف ، وكذا الحكم في إحالة النار ما يجاورها تسخيناً وطرح البخار في الأرض ، والفكر في المفدمات وسائر ما يشبه هذه الأشياء فإن^٢ هذه ليست عللاً بالحقيقة . والعاط الذي وقع لهم في عدم وجوب كون العلة مع المعلول حيث وجدوا الإبن يبقى بعد الأب ، والسماء بعد البناء ، والسخونة بعد النار ، إنما نشأ من أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ، فإن^٣ البناء حركته علة لحركة لبن ما ثم سكونه علة لسكون ذلك اللبن ، وانتهاء تلك الحركة علة لسكون ذلك اللبن ، وانتهاء تلك الحركة علة لاجتماع مادة ، وذلك الاجتماع علة لشكلها ، ثم انخفاض ذلك الشكل فمما يوجب به طبيعة اللسان من الثبت على نحو من الاجتماع ، وكذا الأب علة لحركة المني إلى الرحم ، وأما تصويره حيواناً وبقاؤه حيواناً فعلته واهب المور ، وكذا النار ليست علة للسخونة بل لأن^٤ تبطل البرودة المانعة لحصول السخونة ، وأما حصول السخونة في الماء واستحالتها إلى النار فبالفاعل الذي يكسو العناصر صورها ، وسنبرهن إن^٥ علة كل جسم أمر عقلي بالضرورة ، وكيف يكون نار علة لوجود نار بولا نار جسمانية أحق^٦ بأن تكون مقدمة بالعلة من نار أخرى كذلك . وبالجمله فكل^٧ نوع إمكانه متفق الأفراد في المعنى النوعي الغير المتفاوت فيها لم يكن لها بد من وجود علة خارجة عن النوع ، فقد ثبت أن^٨ العلل السابقة ليست عللاً بالذات فهي معدّات ومعينّات . وبالجمله علل بالعرض فالفاعل بالحقيقة مبده الوجود ومفيدة كما في عرف الإلهيين ، وأما ما يطلق عليه الفاعل في الطبيعيات مما لا يفيد وجوداً غير التحريك فقد دريت إن^٩ مثل هذه العلة تكون معدّة^(١) وليست علة بالذات ، فالجسم لا شتماله على الهيولى

(١) أي معدّة بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي ، فإن البعد في الاصطلاح ما يكون عدماً .

التي هي محض القوة والفاقة لا يكون علة لوجوده، وكذا الصورة إذ لا وجود لها من دون الهيولى والايجاد يتوقف على الوجود فلو كان الجسم أو صورته علة لوجود لكان العدم معيذاً للوجود، فلا استقلال لهذه الأشياء في الايجاد بل الحق إن سبب الايجاد إليها لو صحت فهي تكون لإعداد علوي، وإما هي روابط ومصحات للوجود، وإذا قد علمت أن وجود المعلول لا يساوي وجود العلة إذ وجودها بنفسها ووجود المعلول من وجودها فيكون للعلة اختصاص وجوب في ذاته ومن حيث لم ينسب إلى المعلول والمعلول ليس يجب إلا إذا كان مسافاً إلى العلة، فالعلة بهذا الحق من المعلول، فتبين من ذلك إن العرض لسبب وجوده لا يكون علة لوجود الجوهر لتأخره في الوجود عن الجوهر، وإن الموجودات المركبة لا تكون علة للسائط لتقدم البسيط على المركب فلا يكون جسم علة لهقل أو نفس، ولا محسوس علة للمفول، ولا المتعلق علة للمفارق إذ العلة يجب أن يكون حفظها من الوجود أو كد من المعلول

وهم وتنبه : ما أشدني السطان وأعزني الهالك، والسادس جملة الآراء الخبيثة والمفادات الردية المهلكة لنفوس معتقديها اعتقد من بتوهم (١)

١- بعد وجوده موقوفاً عليه للمطلوب، والمفاعل هذا الضيق لا يفسد وجوده عند وجود معلوله، بل انبجاءه، ورأياً وافقوهم في هذا الاصطلاح ويقاطونه، فالمد الاثرى انهم اذ اعدوا علل مركب كالسرير يمدون النجار علة فاعلية وهو مفاعل حصة، لا مسافة الى علة الاخرى من قطع الخشب وصورة السرير والعلوس عليه، وكذا البناء الى اللسان في الاحشاش والطين ودورة البيت ولا شكتان فيه نفس عليها هم ماعلا باصطلاح الحكم الالهى ودلائل انطيمى وأمثلة يقرهم الى الحركة والتغيرات والذي يمدونه فاعلا منه تير البادق حركتها من أين أو وضع أو كيف أو كم الى آخرها، وأما الالهى فنقره الى الوجود والحق هو معنى الوجود، مخرج الشيء من كنه العدم الى هواء الكون وجعل مادته وصورته ومفاعله وعاقبه، وأما هؤلاء العوالم مشطهم تعريض مادة موجودة لا يصحهم بل صمغ الله تعالى الى صورة مفارقة من الله مفاعل الحقيقي عند الالهى هو الله تعالى - سرده .

(١) هذا الشوهم لم يشم رائحة المية القيومية أصلاً، وهو عن التوحيد سيد براحل بخلاف المعتد الثاني، وهو بدروح اللقاء أو رجاء الرجاء - سرده .

إن العالم مُستقل بذاته مُستغن في وجوده عن فيض باريه عليه بالحفظ والإدامة والإمساك والإبقاء ، فإن هذا الاعتقاد مع بطلانه وفساده كما علم يضر صاحبه في المعاد ، ويسيه ظنه بباريه دائماً ، ويوجب أن يكون مُعرضاً من ربه ، ناسياً ذكره ، غافلاً عن دهائه ، مشغولاً بما سواه من أغراض دنياء ، ويمكن له فيها وملكه بها وأخلده إلى الأرض ، فهو لا يذكر ربه إلا ناسياً ، ولا يسأله إلا بطراً ورثاً أو مضطراً عند الشدائد والمصائب والضرا على كره منه وحيرة وضلال ، كما نشاهد من أكثر الناس الذين قد وافقوا بطبائعهم هذا الرأي وإن لم يترجحوا به فهم عن ربهم لمحجوبون طول عمرهم ، وبيارثهم جاهلون لا يعرفونه حق معرفته ، فهم في عمى وضلال في هذه الدنيا وفي الآخرة أعمى وأصل سبيلاً ، وأما من اعتقداً بآزاء هذا الاعتقاد للموحدتين القائلين بأن العالم محدث مخترع مطوي في قبضة باريه يحتاج إليه في بقاءه ، ويفتقر إليه في دوامه لا يستغنى عنه طريقة عين ، وامتداه الفيض عليه لحظة فليحظة آناً قائماً بل في نفسه أمر واحد متصل لومنع العالم ذلك الفيض والحفظ والإمساك طريقة عين لنهافت السموات وبادت الأفلاك ، وتناقصت الكواكب ، وهدمت الأركان وهلكت الخلائق ^(١) ودثر العالم دفعة واحدة بلا زمان كما ذكره في قوله إن الله يمسك السماوات والأرض أن تريا ولئن زالتا إن امسكهما من أحد من بعده ^(٢) وقوله تعالى : هو الأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه ، فهذا من إحدى الآراء الجيدة ، والاعتقادات الصحيحة المنجية للنفوس من عذاب الأبدان المحيية لها من موت الرغبة إلى الرأي يكون دائماً متعلق القلب بربه معتصماً بحبله ، متوكلاً عليه في جميع أحواله ، مسنداً ظهره إليه في جميع متصرفاته داعياً

(١) كيف وهو مقوم بذاته لوجود العالم ووجود العالم ظهوره لايبائنه يبنونة عزلة

فاذا فرض ارتجاع النجوم لم يبق النجوم - سرده .

(٢) الآية الأولى إشارة إلى الاقمار والحفظ والإمساك ، والثانية إشارة إلى الإهلاك

والا قمار الإعدام على طريق اللغو الشر الرتب - سرده .

له في كل أوقاته ، سائلا إياه حوائجه ، مفوضاً إليه سائر أموره ، فيكون له قرية إلى ربه ، وحياة لنفسه ، وهدوة لقلبه ، ونجاة من المهالك .

فأذن ما أسهل لك أن تنيقن إن وجود العالم من الباري جل تمثيل تنبيهي : ثاؤه وعظم كبرياؤه ليس كوجود الدار من البناء وكوجود

الكتابة من الكاتب الثابت العين المستقل بذاته المستغنى عن الكاتب بعد فراغه لكن كوجود الكلام عن المتكلم إن سكت بطل وجود الكلام ، بل كوجود ضوء الشمس في الجو المظلم الذات مادامت الشمس طالعة ، فإن غابت الشمس بطل وجود الضوء من الجو ، لكن شمس الوجود يمتنع عليه العدم لذاته ، وكما أن الكلام ليس جزء المتكلم بل فعله وعمله أظهر بعد مالم يكن فعل ، وكذا النور الذي يرى في الجو ليس هو بجزء للشمس بل هو انبجاس وفيض منها ، فهكذا المثال والحكم في وجود العالم من الباري جل ثناؤه ليس بجزء من ذاته بل فصل وفيض يفصل به وفيض ، ولا ينبغي أن يتوهم متوهم أن وجود العالم من الباري تعالى يكون طبعاً بالاختيار منه كوجود الضوء من الشمس في الجو طبعاً بالاختيار منها ، ولم يقدر أن يمنع نورها وفيضها لأنها مطبوعة على ذلك لأن الباري تعالى كما يستوضح في مقامه مختار في فعله بنحو من الاختيار أجل ، وأرفع مما يتصوره العوام مثل المتكلم القادر على الكلام إن شاء تكلم وإن شاء سكت ، فهذا حكم إيجاد العالم واختراعه من الباري إن شاء أفاض جموده وفنله وإظهار حكمته وإن شاء أمسك عن العسل والجود كما ذكر في آية امساك السماوات والأرض .

ذكر وتوضيح : قد اشتهر من الفلاسفة الأقدمين أن المؤثر في الوجود مطلقاً هو الواجب تعالى ، والفيض كله من عنده ، وهذه الوسائط كالاختبارات والشروط التي لابد منها في أن يصدر الكثرة عنه تعالى فلا دخل لها في الإيجاد بل في الإعداد .

وربما احتج عليه بعضهم بما حاصله إن الذي هو بالقوة سواء كان عقلاً أو جسماً لا يفيد وجوداً أصلاً وإلا لكان للمعدم الذي هو القوة اشتراط في إخراج الشيء من القوة إلى الفعل ؛ فيكون المعدم جزءاً من القوة والوجود وهو محال ، قال : ولا يصح إفادة الوجود إلا لمن هو برئ من القوة من جميع الوجوه وهو الواجب وجوده لا غير . وهذه الحجة وإن استحسنها الجمهور لكن يرد عليه إن الإمكان المعبر عنه بالقوة وإن كان أمراً ثابتاً للممكن الوجود باعتبار ذاته من حيث هو لكنه غير ثابت له في نفس الأمر بل الثابت له فيها إنما هو الفعلية والوجوب بتعميل الفاعل إياه ، وذلك الاعتبار أيضاً وإن كان في مرتبة من مراتب الواقع لكن لا يوجب انصاف الموجود به في الواقع لأن الواقع أوسع من تلك المرتبة ، والتشريف إن الإمكان أمر عديم هو سلب ضرورة الطرفين عن نفس الذات الموصوفة بضرورة أحدهما في الواقع ، وانصاف الشيء ^(١) بأمر عديم في نحو من أنحاء الواقع لا يوجب انصافه بذلك الأمر في الواقع ، هذا بخلاف الأمر الوجودي فإن الانصاف به في مرتبة يوجب الانصاف به في الواقع ، فإن زيدا مثلاً إذا كان متحركاً في مكان من الأمكنة كالسوق مثلاً يصدق عليه إنه ساكن باعتبار عدم حركته في البيت بل إذا لم يكن متحركاً أصلاً فنظير هذا ^(٢) ما قالوه من أن تحقق الطبيعة بتحقيق فرداً وعدمها بعدم جميع الأفراد ، فحيث لم يظهر ما ذكره امتناع كون بعض الممكنات كالعقل مفيداً للوجود ، ولا يلزم منه شركة المعدم والقوة في إفادة الوجود والتشصيل ، أمّا

(١) فسلم الضرورة وإن لم يكن واقعياً بقول مطلق لأنه رفع طبيعة الضرورة ورفعه الطبيعة يرفع جميع أفرادها لكنه متحقق في مرتبة من الواقع ، كما أن زيدا إذا لم يصدق عليه سلب الحركة ، الطبيعة الإطلاقية إذا كان متحركاً في السوق لكنه يصدق عليه سلب الحركة في البيت مثلاً لا يرد أنه حيث ارتفع الإمكان عن اليمين سنده .

(٢) وهو جزئي من هذه القاعدة ولعل النثر باعتبار التفاوت بالرافعية والعمية

هَبَّ إنَّ الامكان للممكن صفة ثابتة له في الواقع لكن لا يلزم من ذلك إنه إذا كان فاعلاً لشيء يكون فاعلاً له بحيثية كونه ممكناً بل الفاعلية له ^(١) بحيثية وجوده ، كما إنَّ اللونية للحيوان مثلاً لا تدخل لها في تحريكه وإحساسه ، ولو سلم إنَّ فاعليته لا تنصل إلا بامكانه لكن لا يلزم كونه جزءاً لمفيد الوجود بل ربما يكون شرطاً وخارجاً ، كما إنَّ مدخلية الهيولي في تأثير الصورة عند من يجوز ^(٢) أن يكون لها تأثير إنما هي لتعيين وضع الصورة وتخصيص أثرها بها ، لأنَّ تكون العامة هي الفاعلة القريبة ، كيف ^(٣) ولو لم يكن عندهم مدخلية للإمكان ولو شرطاً لا تنفصت قاعدتهم في صدور الأفلاك عن العقول بواسطة جهة الإمكان ، والإمكان

(١) ان قلت : اذا كانت الفاعلية له بحيثية وجوده كان الفاعل هو الواجب تعالى وهو المطلوب أو الخلف بولوكات بحيثية الوجود الخاف الى ملعية الممكن لزم شركة الامكان .
قلنا : نغفل شفاً ثالثاً هو انها بحيثية الوجود الخاص الجبرول بالذات ولا يلزم المطلوب أو الخلف إذ للوجود مراتب وحيثية الوجود الخاص الطولي غير حيثية الوجود العروق الثماني ، وعلى التباين فالأمر أظهر وان كان التباين باطلاً من أصله - س ر ه

(٢) أي للصورة فإن صورة ما كاسم في كلام الشيخ الرئيس شرط تأثير العقل الفعال سواء كان في الهيولي أو في غيرها ولا يمكن ادماج الضمير الى الهيولي إذ الهيولي قوة اغضائية لا قوة ضائية ولا يجوز أحد أن يكون لها تأثير بل الصورة الجسية أيضاً قوة اغضائية اما القوة العقلية الطباع والصور النوعية أو اشارة الى العلاقات فان للصور النوعية المقارنة أهني القوى والطباع تأثير أحد المشائية وأما عند الاشراقية فالناتج من الصور النوعية المفارقة أهني المثل النورية - س ر ه .

(٣) لبأصل السبب بايذاء النوع الترتيب من عدم واقعية الامكان وصحايته الاخلاقية و مدخلية بنحو الشرطية لا الشطرية أبهى تفضاً اجمالياً بأن للامكان مدخلية في صدور الافلاك عن العقول عندهم فيلزم شركة العدم عليهم أو منع بطلان اللازم ويمكن الجواب بأن العقل بجهة الامكانية علة لباهية الملك فلم يلزم شركة العدم في افادة الوجود بل في افادة الباهية و أما وجوب الملك فصدر من وجود العقل مضافاً الى ملعية ومشوية بظلية إمكاناته ، وأما وجود العقل بما هو نور مضافاً الى الله فهو مصدر للعقل الثاني فالداني للداني و العالي للعالي - س ر ه .

هدمي فأين التخلص من وساطة الإمكان ؟ ثم الإمكان ^(١) وإن كان صفة ثابتة للممكن لكن ليس ذات الممكن وحقيقته محض حيثية الإمكان حتى لا يكون لها حيثية أخرى سوى كونه ممكناً ، وخصوصاً عند المشائين القائلين بأن الوجودات المعارضة لها حقائق متخالفة للدوات المشتركة في مفهوم شامل عرضي ، فكيف يلزم من نفي وساطة الإمكان نفي وساطة الوجود فلا يمكن التمسك في إثبات هذا المطلوب الشريف بتلك الحجة الضعيفة .

وأما مادة كره صاحب الاشراف في الهياكل : بقوله : والجواهر العقلية وإن كانت فعالة إلا أنها وسائط جود الأول وهو الفاعل ، وكما أن النور القوي لا يمكن النور الضعيف من الاستقلال بالإضاءة فالقوة القاهرة الواجبة لا يمكن الوسائط لو فور فيسه وكمال قوته ، وفي حكمة الاشراف بقوله : وكمال يتصور استقلال النور الناقص بتأثير في مشهد نور يقهره دون غلبة التام عليه في نفس ذلك التأثير فنور الانوار هو الغالب مع كل واسطة والمحصل فعلها ، والغائم على كل فيض ، فهو الخلاق المطلق مع الوسطة ودون الوسطة ، ليس كأن ليس فيه شأنه ، فهو وإن كان في القوة والمتانة أقوى من الحجة السابقة عند العالم بقواعد حكماء الفرس والأقدمين بل يمكن تسميته بقواعد إشرافية لكن بحسب ظاهر الأمر افناهي لا يجوز الاعتناء به في أسلوب المباحثة والمناقرة ، ولنا بفضل الله والهامه برهان حكيم على هذا المفسد العالي ستطلع عليه انشاء الله تعالى .

تعقيب واناشد : الفاعل الناقص يحتاج إلى حركة وآلات حتى يصدق ما في نفسه محققاً في المادة ، والفاعل الكامل هو الذي يتم الصورة

الموجودة في ذاته وجود الصورة في مادتها ، ثم إذا ثبت في الوجود فاعل أول وحيد
(١) معارضة لسبعة بان الوجود لما كان أصيلاً حقيقة كل شيء وهو وجوده ، بل قد أمكنه اعتباراً بان حيث كان إلا ممكن اعتبارياً وصفة زائدة على حقيقة الممكن لم يلزم مشاركة العدم وحيث كان للوجود مراتب صدق ان هاهنا فاعلاً للوجود غير الحق وهو أوسع الوجود سرور

أعلى بحيث لا يكون أقدم من وجوده وجود ولا يمكن^(١) أن يكون له مادة ولا موضوع صورة ولا فاعل ولا غاية لأن هذه الأشياء تسقط أوليته وتقدمه ، وعلم من هذا أن وجود ما يوجد عنه إنما هو على محض فيض وجوده لوجود ما سواه مع علمه ورشاه ولا يفهم وجود ما يوجد عنه كمالات أو كرامة أو لذة أو بهجة أو نفعاً أو تخلصاً من مذمة وغير ذلك من المنافع لكونه غنياً عما عداه ، فلذلك وجوده الذي به تجوهر ذاته هو بعينه وجوده الذي به يحصل منه غيره بل هما هناك ذات واحدة وحيثية واحدة لأنه ينقسم إلى شيئين يكون بأحدهما تجوهر ذاته وبالأخر حصول شيء آخر عنه ، كما أن لنا شيئين تتجوهر وتتذرت بأحدهما وهو المطلق ونكتب بالأخر وهو صاعدة الكتابة وبالجملية لاحتياج الفاعل الأول في أن يفيض عنه شيء إلى شيء غير ذاته صفة كان أو حركة أو آلة كما يحتاج النار في إحراقه لشيء إلى صفة هي الحرارة^(٢) والشمس في إصابتها أطراف الأرض إلى الحركة والبخار في تحت الباب إلى النفاس ولا يمكن أن يكون له في فعله عائق أو شرط منتظر .

المادة تفصيلية : أصناف الفاعل خمسة^(٣) : الأول ما بالطبيعة وهو الذي يصدر عنه فعل بلا علم منه ولا اختيار ويكون فعله ملائماً لطبيعته .

(١) الظاهر أن يقال فلا يمكن أن يكون لفاعليته المطلقة أو لفاعليته بالنسبة إلى الحلول الأول مادة أو غاية رائدة ونحو ذلك إلا أنه لما كان ما به تجوهر ذاته ما به فاعليته كان لمادة ثنى لها له وثنى عليها أسواها - سره .

(٢) محصله أن النار محرقة مادامت حارة والشمس مضيئة مادامت متحركة فالحرارة والحركة وان كانتا لازمتين لذاتيهما وواجبتى الثبوت لهما بذاتيهما كما هو مقتضى قاعدة الاستلزام لكن وجوب ثبوتيهما ضرورة وجودهما وجوب ضرورة ذاتية غير لازمة - سره .

(٣) لا ريب أن الأفعال التي شاهدها في الخارج على كثرتها تنقسم إلى ما لا دخل له علم في مدورها كالاصال الصادرة عن الطبايع والقوى الطبيعية وما للنظم دخل في مدورها كمدوريات السموم والحيوان كالشئ ، والقسم الأول وما يكون ملائماً لطبع الدار وهو الدار بالطح بالطح ، وربما لم يكن كحركة الجسم والجسم الثقيل الطو مثلا وهو الفاعل بالقرار أما الفاعل به

والثاني ما بالقر وهو الذي يصدر عنه فعل بلا علم منه به ولا اختيار ويكون فعله على خلاف مقتضى طبيعته .

٥ الذي لم يَدْخُلْ في صدور فعله فلا شك ان العلم به من لوازم نوعيته واما جهوره لتشخيص كمال النوعي وتعيينه به من غيره ليفعل ما به كما لو بترك غيره كالحيوان القاصد للشيء يتحرك الى جسم يشاهده فان وجدته غداً أأكله وان وجدته مجبراً مثلاً تركه بهذا اذا كان عده تصديق بلزوم الفعل أما اذا شك في انه كمال له أو ليس بكمال أحد في تطبيق الاوصاف والتناوين الكيالية و غير الكيالية عليه فان انتهى الى التصديق به أو انتهى الى التصديق بانه خلاف الكمال تركه وهذا الانطاف الى احد الطرفين من النقل والترك هو الذي سببه بالاحيد الصادره فلا اختيارياً ، وقد بان ان السوجب لهذا التروى هو الحصول على التصديق بأحد الطرفين والتخلص من التردد ، ولو كان هناك تصديق من أول الامر لم يحتج اليه واختير الفعل المصدق به من أول الامر كافي الاتصال الصادرة عن الملكة كالتركلم بأنى بالحرف بعد العرف على كلامه التركيب من الحروف بأوصافه وخصوصياته اختياراً من غير أن يتروى في كل حرف حرف بما يصره عن التركلم فكلياتين تصديق من غير ترواؤ بعد التروى أنى المعامل خطه من غير امهال وانظار ومن هنا يظهر ان الفعل الاختياري والاحياري لسانوعين متمايزين بحسب الوجود الخارجى كى يصح ذلك اتقسام الفاعل الارادى الى الفاعل بالقصد والاختيار والمعامل بالجبر من الذي يفعله المجبر في المورد انه يجعل الفعل دا طرفاً واحد فيختاره الفاعل بالتصديق به بعد ما استحال طريقه الاخر الباقيل في نظره ، ولولا همل المجبر لمن ما يختاره بشى من المرجعات الاخر فارادة الفاعل واختياره أحد الطرفين في مورد الجبر والاختيار على نسط واحد واما اختلاف بحسب الاعتبار فحين العمل في الاختيار لامتناع الترك بعنوان من التناوين الذي يصدق به الفاعل فيما يجده وتبينه في الجبر لامتناع الترك تهديد من المجبر أو غير ذلك وهو أيضاً عنوان من التناوين المتطبقة على الترك مثلاً عند الفاعل الباحة عنها ، فالتنى يقوم من تحت حائط يريد أن ينهدم حفر أن انهدامه عليه كالتنى يقوم من تحت اداهمده جبار بانه ان لم يتم هدمه عليه متساويان من حيث التصديق الموجب لاختيار العمل وادارته من غير فرق حقيقى واحد العطين من ذلك اختياري والاخر جبرى هم الغلاء في سنتهم الاجتماعية فرقوا بين المقتسين حفظاً للصحة الاجتماع ورعاية للقوانين الجارية فيه المستتعة للتواب والعقاب والمدح والذم وغير ذلك ، بالاتقسام اتصافه بمعنى اعتبارى لا حقيقى فلسفى ، وقد ظهر أيضاً أن العمل الجبرى لا يطل ارادة الفاعل في تأثيرها بالعمل ارادى ٥ على أى حال . هذا كله في الفاعل الذي لم يَدْخُلْ في صدور فعله وهو كقسمان ٥ آخر ان لمعامل العلمى ذكرهما المستقر وهما الفاعل ، الرضا والمعامل بالمنايا وسبأني المساقشة

والثالث ما بالجبر وهو الذي يسر عنه فعله بلا اختيار بعد أن يكون من شأنه اختيار ذلك الفعل وعدمه ، وهذه الأقسام الثلاثة مشتركة في كونها غير مختارة في فعلها ، وفي أن فاعليتها على سبيل التسخير والاستخدام من الغير إياها ، سواء كان تسخير المسخر القاهر واستخدام المستخدم العالي إياها في الفاعلية أيضاً على هذه الطريقة أو على طريقة الإرادة والاختيار واستخدام النفس الماطقة لبعض القوى الفعالة البدنية في أفعالها من قبيل الثاني كالحركات الأينية وغيرها الصادرة عن القوى العقلية بتوسط الجوارح والأعضاء ، وهذا القوى في العالم الصغير الإنساني بمنزلة الأشخاص الحيوانية في العالم الكبير ، واستخدامها لبعضها من قبيل الأول كالحركات الصادرة عن القوى العاقية والعممية ، وكحركات النبض الانقباض والانقباض والانبساط والغضب والشهوة التي موضوعاتها الأجسام الماطقة من الأخلاط والأرواح وهما بهما

في الفاعل بالعناية فالحق ان اقسام الفاعل أربعة باستفاضة الفاعل بالجبر والفاعل بالعناية عن الاعتبار ثم ما يختاره المصنف في علم الواجب غير موهو العلم الاجمالي في عين الكشف التفصيلي يستدعي زيادة قسم على الاقسام الاربعة و ظاهره دلالته بدخله في الفاعل بالعناية لانه فاعل يصدر فعله عن مجرد العلم التفصيلي السابق على الفعل من غير داع زائد لأن ، لم يحصل ضرر لا حصولي كما في الفاعل بالعناية بالعلم المعروف وربما سمي هذا النوع من الفاعل بالفاعل بالتجسس طمعه .

أقول وجه الصبط لاقسام الفاعل بالترديد بين العلم والاثبات أن يقال : الفاعل ما يكون له علم بصله أولاً ، والثاني اما أن يلائم فعله بصله فهو الفاعل بالطمع أولاً فهو الفاعل بالقرع أولاً اما أن لا يكون فعله بإرادته فهو الفاعل بالجبر أو يكون فاعلاً أن يكون علمه بصله بل بغيره ، يكون علمه بداته هو علمه السابق بصله اجمالاً لا غير فهو الفاعل بالرضا أو لا بل يكون علمه بصله تفصيلاً سابقاً فاما يقرن علمه بالداعي الرائد فهو الفاعل بالعمد أولاً . يكون من العلم مطلباً مثلاً للمطلوب ، فاما أن يكون ذلك العلم بالعلم ذاته أعلى دانه فهو الفاعل بالصدي أولاً أن يكون علمه بداته الذي هو علم ذاته وذلك هو العلم الاجمالي ، العمل في عين الكشف التفصيلي فهو الفاعل بالعلم وبما له الفاعل بالعناية بالعلم الاجمالي ، ولذلك يذكرها ، وقد اشرت الى وجه الصبط هذا في مضموني المساء بشرح العرائد مطبوع اليها من أراد الحفظ من غيره .

القوى المستعملة البفسانية ، وهذه العبادي في العالم الصغير كالحركات السماوية المسخرة لعالم الأمر في العالم الأعلى ، فكما أنهم لا ينصرون الله بأمرهم ويفعلون ما يؤمرون فكذلك نظيرتهم في طاعة النفس الناطقة وكما أن اشخاص الناس منهم من عصى ما أمر الله عباده على السنة رسله وفي كتبه وعنهم من اطاعه فكذلك نظيرتها من القوى في طاعة النفس وعصيانها فيما تأمرها به وتنهيها عنه .

والرابع ما يكون بالقصد وهو الذي يصدر عنه العمل مسبوقاً بإرادته المسبوقة بعلمه المتعلق بفرسه من ذلك العمل ، ويكون نسبة أصل قدرته وقوته من دون انقسام الدواعي والصوارف إلى فعله وتركه في درجة واحدة .

والخامس هو الذي ^(١) يتبع فعله علمه بوجه الخير فيه بحسب نفس الأمر ويكون علمه بوجه الخير في الفعل كافيّاً لمدوره عنه من غير قصد زائد على العلم وداعية خارجة عن ذلك العاقل ، ويقال له العاقل بالإنابة في حرف المشائين .
والسادس هو الذي يكون علمه بذاته الذي هو عين ذاته سبباً لوجود أفعيله التي هي عين علومه ومعلوماته بوجه أي لصافة عالميته بها هي بعينها نفس إفاضته لها من غير تعدد ولا تعاقب ، لا في الدات ولا في الاعتبار إلا بحسب اللفظ والتعبير

(١) في كون العاقل بالإنابة غير العاقل بالإرادة بشر فلا تصور السقوط من قام على جذع عال عم واحد موجود في الخائف المدهوش الذي يسقط به وبين اعتاد القيام عليه بكثرة التكرار ولا يسقط به كالباء فوق الابية والجدران العالية ولو كان علة لم يختلف ، والظاهر أنه من قيل العمل بالقصد فالصاعد فوق الجدار العالي يعلم أنه يجب أن يمس واحد من الشات عليه والسقوط عنه غير أن شدة الخوف والذهشة جذبت فيه إلى القصر على تصور السقوط فلم يبق عنده الا تصور السقوط فيسقط بخلاف المعتاد فلما المودتين منه موجودتان فلا يسقط لاحتيازه النبات وله شواهد و نظائر في الانسان المتوحش المدهوش المستشعر بالخطر الواقع في الهلكة وربما ثبتت عنده صورة الفرار فقط حباً للبقاء فيفر من غير تردد وربما ثبتت عنده صورة الوقوع فيه فخلق نفسه إلى الهلكة كالمتسليم ونحوه - طمعه .

وهذه الثلاثة الأخيرة مشتركة في كون كل منها فاعلاً بالاختيار وإن كان (١) الأول منها مضطراً في اختياره ، لأن اختياره حادث فيه بعد ما لم يكن ولكل حادث محدث فيكون اختياره عن سبب مقتض وعلة موجبة فإما أن يكون ذلك السبب هو أو غيره فإن كان غيره ثبت المدعى ، وإن كان هو نفسه فإما أن يكون سببها لاختياره باختياره أولاً ، وعلى الأول يعود الكلام وينجر إلى القول بالتسلسل في الاختيارات إلى غير النهاية ، وعلى الثاني يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار فيكون مضطراً ومحمولاً (مجبولاً خ ل) على ذلك الاختيار من غيره ، فينتهي إلى الأسباب الخارجية عنه ، وينتهي بالآخرة إلى الاختيار الأزلي الذي أوجب الكل على ما هو عليه ببعض الاختيار من غير داع زائد ولا قصد مستأنف وغرض عارض .

فإذا علمت أقسام الفاعل فاعلم أنه ذهب جمع من الطباعية والذهرية خذلهم الله تعالى إلى أن مبدء الكل فاعل بالطبع وجسمه شور الكلاميين إلى أنه فاعل بالقصد ، والشيخ الرئيس وفاقاً لجسمه شور المشائين إلى أن فاعليته للأشياء الخارجية بالعناية ، وللصور العلمية الحاصلة في ذاته على رأيهم بالرصاص صاحب الإشراق تبعاً لحكماء الفرس والروافيين إلى أنه فاعل للكل بالمعنى الأخير ، وسنحقق ذلك في مستأنف الكلام من الأصول الآتية انشاء الله تعالى .

إن فاعل الكل لا يجوز انصافه بالمعالية باحد من الوجوه الثلاثة الأول ، وإن ذاته أرفع من أن يكون فاعلاً بالمعنى الرابع لاستلزامه مع قطع النظر عن الاضطراب المتكرر بل التجسم تعالى عن ذلك علواً كبيراً ، فهو إما فاعل بالعناية أو بالرصاص وعلى أي الوجهين فهو فاعل بالاختيار بمعنى إن شاء ففعل وإن لم يشأ لم يفعل لا بالاجاب كما توهمه الجماهير من الناس ، فإن صحة الشرطية غير متعلقة بصدق

(١) ومن هنا يقال : الإنسان مضطرب في صورة مختار ، والحق تعالى مختار في صورة مضطر

أي لاجل اختياره تعالى وجوب إحدى التلقى .

شيء من مقدمها وتاليها بل وجوبه أو كذبه بل امتناعه إلا إن الحق هو الأول منهما فإن فاعل الكل كما سيجي يعلم الكل قبل وجودها بعلم هو عين ذاته ، فيكون علمه بالأشياء الذي هو عين ذاته منشأ لوجودها فيكون فاعلاً بالعناية .

أصناف العاقلية المذكورة وأنحائها الستة المسفورة متحققة

تفصيل:

في النفس الأدمية بالقياس إلى أفاعيلها المختلفة فإن فاعليتها

بالقياس إلى تصوراتها وتوهمات بالرخا وكذا بالقياس إلى قواها الجزئية المنبثقة عن ذاتها المستعملة إياها المستخدمة لها كوهما وخيالها ، فإن النفس تستخدم المتمكسة في تفصيل الصور الجزئية وتركيبتها حتى ينتزع الطبايع من الشخصيات ويستنبط النتائج من المقدمات ، وليس لتلك القوى إدراك (١) ذاتها لكونها جسمية والتجسم من موانع الإدراك كما سيأتي على أن الوهم الذي هو رئيس سائر القوى ينكر نفسها فكيف حال سائر المدارك الجزئية ، والاستخدام لا يتم إلا بإدراك جرئي لما يستخدم وما يستخدم فيه ، فالنفس تدرك تلك الآلات المنبثقة عن نفس ذاتها المدركة وذواتها المدركة ، لا بإدراك تلك القوى لذواتها كما علمت ، ولا بإدراك آلة أخرى إذ لا آلة لآلة ، وفاعليتها بالقياس إلى ما يحصل منها بمجرد النشور والتوهم بالعناية كالسقوط من لجدار المرتفع الحاصل منها من تخيل السقوط ، والقبض (٢) الحاصل من جرم النسان المعصر للوطوبة من تمورها للشيء الحامض ، وفاعليتها بالقياس إلى ما يحصل منها بسبب البواعث الخارجة عنها الداعية لها إلى تحصيل أعراضها وسكناها بها بالافصا ككتابة المشي وغيرهما وفاعلية النفس الصالحة الخيرة

(١) أي ليس إدراك النفس إياها بحصول صور القوى في القوى والالزم إدراكها لذواتها وأيضاً إرم أصحاب المثليين كما ليس إدراكها بحصول صورها في ذات النفس والادراكات كليتها والحال أن جرئياتها هي المستعملة - سره .

(٢) ههنا مثال لمجرد كون العلم علة للعمل لا لكون العلم بالعمل علة له كما في المثال الأول لأن العلم تعلق بالجموعة والعمل هو القسم والنصر - سره .

لفعل القبايح كفعل الزنا وشهادة الزور والكذب على الله بالجبر ، وقاعليتها لحفظ المزاج وإفادة الحرارة القريزية في البدن والصحة وسائر ما أشبهها بالطبع ، وقاعليتها للحرارة الحمائية والعرض والسمن المفرط والهزال بالفسر .

فصل (١٦)

في ان المعلول من لوازم ذات الفاعل التام بحيث لا يتصور بينهما
الافتكاك

بيانه إن الفاعل إما أن يكون لذاته مؤثراً في المعلول أو لا يكون فإن لم يكن تأثيره في المعلول لذاته بل لا بد من اعتبار قيد آخر مثل وجود شرط أو صفة أو إرادة أو آلة أو مصلحة أو غير هالم يمكن ما فرض فاعلاً فاعلاً بل الفاعل إنما هو ذلك المجموع ، ثم الكلام في ذلك المجموع كالكلام في المفروض أو لا فاعلاً إلى أن ينشعب إلى أمر يكون هو لذاته وجوده فاعلاً ففاعلية كل فعل تام الفاعلية بذاته وسنطه وحقيقته لا بأمر عارض له ، فإذا ثبت إن كل فاعل تام فهو بنفس ذاته فاعل ، وبهويته مصداق للحكم عليه بالافتناء والتأثير ، فثبت أن معلوله من لوازمه الذاتية المنتزعة عنه المنتسبة إليه بسنطه وذاته . ولقائل أن يقول : فيجب على ما ذكرت أن يحصل من العلم بالعلّة الفاعلية العلم بالمعلول ، ويلزم على هذا إنا إذا عرفنا حقيقة شيء من الأشياء أن نعرف لازمه القريب ، ومن لازمه القريب لازمه الثاني ، ومن الثاني الثالث حتى نعرف جميع لوازمه في آن واحد ، وما من شيء الأول لازم ، وللأول لازم ، وللأول لازم أيضاً لازم إلى غير النهاية فيلزم للنفس إدراك الأمور الغير المتناهية دفعة واحدة ، وذلك يمتنع الفساد .

وحكمه من وجوه الأول : إنا وإن سلمنا إن العلم بحقيقة شيء يستلزم العلم بلوازمه الذاتية كما هو مقتضى القاعدة العذ كور ولكن لا نسلم إن لكل شيء لازماً حتى يلزم من إدراك شيء واحد إدراك أمور غير متناهية ، ونحن لا نعرف من الحقائق إلا

صفتها ولوازمها الأخيرة وآثارها القاسية (الفائضة ح ل) دون أنفسها ومبادئها وأسبابها القسوى .

لا يقال : إن تلك الصفات كما هي لازمة لتلك الماهيات فتلك الماهيات أيضاً لازمة لتلك الصفات ، فإذا ساعدتم على معرفة الصفات لزمكم أن يكون العلم بها مقتضياً للعلم بتلك الماهيات ثم يكون العلم بتلك الماهيات علة للعلم بـسائر الصفات .
لأننا نقول : من الحائز أن يكون الصفات لازمة للموصوفات بلا عكس كلي فإن الزوايا الثلاث من المثلث يلزمها أن تكون مساوية لقائمتين ، وتساوي القائمتين لا يلزمه الزوايا الثلاث من المثلث كالزاويتين اللتين هن جنبي خط مستقيم قام على مثله ، فإنهما متساويتان لقائمتين مع عدم المثلث وزواياه .

لا يقال : إن من المستبين عند الحكماء إن علمنا بنفسنا هو نفس نفسنا فإذا علمنا بحقيقة نفسنا حاضراً بدأً فيجب أن نعرف جميع صفات أنفسنا ولوازمها وآثارها من قواها وشعبها ، ومن جملة لوازمها استغنائها عن البدن وامتناع قدمها ونسائها فوجب أن يكون العلم بهذه الأحوال شيئاً حاصلًا من غير نظر وكسب .

لأننا نقول : اللوازم على ضربين لوازم اعتبارية ولوازم غير اعتبارية ، ومعنى الاعتبارية ههنا ما لا يكون لها ثبوت إلا في الذهن وعند اعتبار العقل إياها ، وهذا مثل كون النفس قائماً بذاته غنياً عن الموضوع وكونها ممكنةً وحادثاً وباقياً بعد خراب البدن ، فإن بعض هذه الصفات كالغنى والمجردة عبارة عن سلب شيء عنها والسلوب لو كانت ثابتة لكان لشيء واحد صفات غير متناهية لأجل سلوب غير متناهية عنه لامرّة واحدة بل مراراً غير متناهية ، فيقتضى عللاً غير متناهية كذلك وبعضها كالإمكان والحدوث والبقاء مما يتكرر نوعه إذا اعتبر كونه ثابتاً في الخارج فينجر إلى التسلسل ، فإن حدوث لو كان ثابتاً لكان له حدوث وهكذا إلى غير النهاية وكذا الحكم في البقاء ، فلعلمنا أن تلك الصفات مما لا وجود لها في الخارج فلا يكون

ذات الشيء علة لتحقيقها حتى يلزم من العلم بها العلم بتلك الصفات مطلقاً بل إنما يكون علة لتحقيق هذه الصفات عند اعتبار العقل لها لا مطلقاً أيضاً بل عند (١) اعتبار جملة من الوسيطيات ، ولا شك أن العلم بما هيته النفس وبذلك الوسيطيات المعتبرة علة للعلم بوجود هذه اللوازم . وأما اللوازم المعتبر الاعتبارية فهي للنفس مثل قدرتها وشوقها وإدراكها ولدتها والمها إلى غير ذلك من الوجدانيات الحاصلة للنفس من دون توقفها على الاعتبار والفرض فلا حرم (٢) من عرف ذاته عرف هذه الصفات وسائر آثارها وشعبها وتوابعها الذاتية وخوارزمها وحنودها الفطرية ، لكن أكثر الناس ممن ليس له حضور تام عند نفسه بل كثرة لشتغاله بالأمر الخارجة عنه وشدة التعمات بما يدركه الحواس ، وتورطه في الدنيا يلهمه من الاكتفات بذاته ، وينزله عن الأفعال إليها والرجوع إلى حاق حقيقته ، فلا يدرك (٣) ذاته إلا إدراكاً ضعيفاً

(١) أي الأدلة الشبهة لها الوسط ما يقرن بقول لانه مساوم من ماعدا الامكان الذاتي على المشهور من ان لها ماهية من النظريات واما على القول بان لاعلمية لها فلها الامكان بمعنى لغز والتملق بالواجب بالذات تعالى شاء وليس المراد بالوسطيات مثل تصور المادة والموضوع في تصور تجردها وغنائها والعدم والبدية والقبلية في تصور الحدوث والبقاء حيث ان الحدوث هو الوجود بعد العدم والبقاء هو الوجود بعد الوجود لانها داخلة في اعتبار نفس هذه الصفات .

(٢) أما صفاتها فلاها هي وجود النفس التي صارت بالفعل في ذاتها وصفاتها كيف والدرك مسند مع الإدراك بالذات هو الموهومات والبهليات والمعسومات بالذات متشأنها بوجه لانها أول مرسها ، وأما الآثار والقوى فلاها جامعة اياها في مقامين مقدم الفصل في الجدل ومقدم الجدل في الفصل - سره .

(٣) سوائه فأساهم أحسهم وعلمه بها وان كل حضورياً إلا أن الحضورى أيضاً كالحصولي دأمراسهم لا جمالي والتصيلي على مراتبها والكشف والشهود على درجاتها إلى درجة حق ايقين ، وذلك كدرجات المشاهدة البصرية فان الذين يشاهدون انشأاً كاملاً من غاية بعد أو صابة قرب أو توسط بين العائتين ويسهما متوسطات شيء في هواه مغبر أو صاف من صحبة أو مؤنة مع مطلاع على مراتبها وأوصافه وأحلاقه وحساعانه كل بعد نصيبه جميعهم من أهل المشاهدة بالسه إليه يمكننا علم النفس بالعلم من حد الرضاغة إلى حد الخل بالفعل والعقل العمال إلى مقدم لساء في الحق المتعال كلها حضورى - سره .

ولا يلتفت اليها إلا التفاتاً قليلاً ، ولهذا يغفل عن بعض صفاتها الخاصة بها وآثارها المنشعبة عن ذاتها بل وجود النفس الغير الكاملة الشديدة التعلق إلى البدن ومشتبه وجود في غاية السعف والقصور ، فإدراكها لذاتها أيضاً حيث يكون عين ذاتها يكون في غاية الخفاء والفتور ، فتغفل عنها ويجهل لوازمها وخواصها وآثارها ، وأما النفوس النورية القوية الكاملة المستعظية القاهرة على قواها وجنودها فلا يعزب عن علمها ذاتها وصفاتها ولا قواها وجنودها بل كما شهدت لذاتها شهدت لتوابع ذاتها ، فيشهد ذاتها فذاتها على كل شيء ومنسوب إليها شهيد كما سيأتيك بيانه فكن منتظراً .

فصل (١٧)

في العلة العنصرية واقسامها

إن العنصر لشيء هو الذي له قوة وجود ذلك الشيء إما بوجدانيته أو بشركة غيره ؛ والأول إما مع تغير ما في نفسه أو لامعه ، والثاني كما للوح بالقيس إلى الكتابة ، والأول لا يخلو إما أن يكون التغير في حاله سواء كان بزيادة حال كما للمشعة إلى الصنم والصبي إلى الرجل حيث يتغير العنصر فيهما في حال من أحواله بمرور الحركة له في أين أو كم أو غير ذلك ، أو بقسمانه مثل مال لابيض إلى الأسود إما أن يكون مع تغير في جوهره وذاته إما بالنفسان كما للخشب إلى السرير فإنه ينقص بالشحط شيء من جوهره ، أو بالزيادة كما للحمى إلى الحيوان حيث يزيد عليه كمالات جوهرية حتى يبلغ إلى درجة الحيوانية وإن كان مع انسلاخت سوربة ، وأما الثاني فإما مع استحالة كما مثل الهليج إلى المعجوز أو لا مثل الخشب والحجارة إلى البيت ومن هذا الجنس الأحاد للعدد . ثم العنصر إما عنصر للكل كالهيولى الأولى وإما عنصر لعدة أمور مثل العصير للخل والخمر والديس هو قد قلنا : من قبل إن العنصر الأول يجب أن لا يكون فيه جهة سوربة بل يكون في ذاته قوة محضة وفاقه صرفة

فليس لأحد أن يقول : إن أريدنا الكل جميع الصور العنصرية فلا يصدق هذا القسم على واحدة من الهيوليات الأولية لأن هيوولى العناصر غير قابلة بصورة الفلك ، وهيوولى كل فلك لا يقبل غير صورة خاصة فلكية ، وإن أريد به جميع الصور العنصرية فلا يصدق على غير الهيوولى المشتركة للعناصر فلا بد أن يختص بها .

لأننا نقول (١) : المراد هو الأول ، وذات الهيوولى الأولى لأننا عن قبول الصور كلها إلا أن التحصيل بعضها دون بعض إنما يجيء لها من خارج لا من ذاته إذ لا فعلية لها أصلاً يوجب لها التحصيل بحسب ذاتها ببعض دون بعض بل الحق إن العنصر من حيث إنه عنصر في جميع الأقسام المذكورة ليس إلا ما يكون في حد ذاته فائداً بصورة شيء وحقيقته ، وله بهذا الاعتبار إبهام محض من غير تحصل ، فجهة كون العنصر عنصراً سواء كان في الدرجة الأولى من غير تخصص أو في الدرجة الثانية بسبب انضمام ما يخصه واعتباره معه ليس إلا العنصر الأول الذي هو بذاته منبع النقص والفقر ، كما إن الوجود الحقيقي القبولى بذاته منبع الكمال والفيض والوجود فكما إن كُنْما قرب إلى المبدء الحق بكون أشد مصورة وأنتم كمالاً وفعلية ، وكل ما بعد منه يكون أضعف فعلية وأنقص كمالاً وأوفر نقصاً وقوة ، فالهيوولى الأولى التي في العاشية الأخرى للوجود بعكس ذلك ، ولذلك يعبر عنها في الرموزات النبوية والإشارات الناموسية بالهاوية والظلمة ، الحلاء والفناء وأسفل السافلين إلى غير ذلك مما يشير إلى خستتها وهدميتها .

(١) ادلائم في مرفع القوة والقول بالاختلاف النوعي بين الهيوليات الأولية ، لعنكة وبها وبين الهيوولى المشتركة العنصرية كالقول بالباين بين الوجودات الخاصة نفس ذاتها البسيطة كما اشتهر من المثاني لكون الهيوليات الأولية أيضاً بسائط جنبها مصنعي فعلها ووصلها في جنبها ولكن هذا في الوجودات التي هي عين العليات والسيرات غير مقول فكيف من الهيوليات التي هي عين القوت والقوة بما هي قوة كالدم الذي لا يميز فيه سره .

فصل (١٨)

في القاب العلة العنصرية

اعلم أن وضع الأسماء للأشياء قد يكون باعتبار ذاتها وماهياتها وقد يكون باعتبار عوارضها وإضافاتها، الأول كالإنسان، والثاني كالكاتب وربما لم يوضع لنفس ذات الشيء اسم، وذلك كحقيقة النفس الإنسانية حيث لم يوضع لها بحسب جوهر ذاتها اسم بل اسم النفس إنما وضع لها من حيث إضافتها إلى البدن وتحريكها إياه وتديبيرها له، فنفسية النفس ليس كإنسانية الإنسان وزيدية زيد إلا أن يراه من النفس معنى آخر هو الذات مطلقاً، فيكون اسماً لمفهوم عام عقلي ولا يكون اسماً للماهية مخصوصة فظهر إن بعض الحقائق مما لم يوضع له اسم لخصوص ذاته بل باعتبار أمر عرضي، ومن هذا القبيل الجوهر المنصري لم يوجد له اسم لخصوص ذاته بل لحيثياتها الزائدة عليها، فهو من جهة إبه بالقرى يسمى هبولى وعن جهة أنها حاكمة بالفعل يسمى موضوعاً بالاشتراك اللفظي بينه وبين الذي هو جزء من رسم الجوهر وبين الذي هو في قابلة المعمول، ومن حيث أنها مشتركة بين المور يسمى مادة قوطينة، ومن حيث أنه آخر ما ينتمى إليه التحليل يسمى أسطقساً، فإن معنى هذه اللفظة هو الأبسط من أجزاء المركب ومن حيث أنه أول ما يتبدى منه التركيب يسمى عنصراً، ومن حيث أنه أحد المبادي الداخلة في الجسم المركب يسمى ركناً، وربما يتركب (١) هذه الاصطلاحات في بعض الأوقات فإنهم يطلقون لفظ الهبولى على ما للعلك من الجزء القابل، وإن كان ذلك القابل أبداً يكون بالفعل، وكذلك يسمونه مادة مع أن مادة كل واحد من الأفلاك مخصوصة به. ويمكن الاعتذار عن الأول بأن تلبس الهبولى العلكية بصورتها ليس باستثناء من قبل القابل بل من الأسباب العمالة فكأنها في ذاتها خالية عن الصورة، وعن الثاني بأن تعدد المواد الفلكية نوعاً وشخصاً ليس بحسب أن لها

(١) بل تركبهم أكثر من مراتبهم أيها سرور.

تحصلات في ذاتها مع قطع النظر عن الصور لأن المادة البسيطة لا تحصل لها في ذاتها فلها في مرتبة ذاتها ليس إلا إيهام محض وإلا لكان فيها في نفسها مبادئ فصول ذاتية وهو مستحيل كما سيتضح في مباحث الهول ، فالحق^١ إن تعدد المواد الفلكية إنما هو بأسبابها القورية المحصلة لذاتها موجودة بالفعل وبسبب من اتحادها بتلك الصور التي هي مبادئ لفصول حقيقية ذاتية ، فيكون لها في ذاتها مع قطع النظر عن تلك الصور المقومة نحواً من الوحدة الجنسية باعتبار^(١) والشخصية باعتبار آخر عند أخذها لا بشرط شيء أو بشرط لاشيء .

فصل (١٩)

في حال شوق الهول إلى الصورة

إن هذا مما أثبتته القدماء من الحكماء على ما حكى عنهم ، وما ظهر لنا من آثارهم ونتائج أفكارهم يدل دلالة واضحة على أن مبنى رموزهم وأسرارهم ليس على المجازفة والتخمين ، ولا على مجرد الظن والتخيل من غير يقين بل أمورهم كانت مبنية على المكاشفات النورية والبراهين اليقينية بعد تصفية بواطنهم بالرياضات المصفية للقلوب ، وتنقية ضمائرهم من الكدورات المكدرة للمقول حتى صفت أذهانهم ولطفت أسرارهم ، وتصيقلت مرآتهم ، واحتضت بها شطراً لعق ، وظهرت لها جليلة الحال ثم أشاروا إلى نبذ عنها حسب ما وجدوه مناسباً للنفوس المستعدين له من المقال على ما هو شأنهم في كثير من نظائر هذا المقام من الأمثال إلا أن من تأخر عنهم من لدن تعريف الحكمة وتغيير المنهج في اكتسابها ، و عدم الدخول في البيوت

(١) أي باعتبار الجنس الأقصى الأخوذ منها وهو الاعتبار اللا بشرطى بوما باعتبار ذاتها فهي واحدة شخصية كيف وهي مصلحة للهوية في الاقليات والاحتجالات أو معنى قولهم إن الهول وحدها وحدة جنسية إيهامية انها قوة محضة تتخذ بكل صورة أو ان لها مراتب لاثنائي وحدتها الشخصية ولذا يقال إن ماء الصحتين من ماء الجرة لامن ماء البحر لا يحفظ مرتبة معينة في الأول دون الثاني - سره .

من أبوابها ، و مزجها بفنون من الخطابة والوعظ ، وشوقها بأعراض النفس ومحبتها الرياسة وطلب الدنيا إلى يوعنا هذه دحوق ذلك ، ونسبوه إلى مجرد التجوز والتشبيه من غير تأصيل وتحقيق ، وذلك لأحد أمرين إما لعدم وثوق هؤلاء انقدحين بقول هذا المطلب من أولئك العظماء ، وإما للجهل بكمال مرتبتهم حيث لم يبينغ أفعالهم وعقولهم مع صفاتها وتجربتها عن شوائب الدنيا إلى ما بلغت به عقول أكثر المسيحيين في لدات هذا العالم والطالبين لشهواته وأما الذي ذكره في القدر فيه فهو إن هذا الشوق الذي أثبتته القدماء في الهيولى إما أن يكون نفسانياً أو طبعياً والأول ظاهر البطلان ، والثاني أيضاً باطل لأن الشوق لا يخلو إما أن يكون صورة معينة أو إلى مطلق القدرة ، والأول باطل لإلا لكانت العادة متحركة بطوائفها إلى تلك الصورة فكان ماعداها حاصلة بالقسر هذا خلف ، والثاني أيضاً باطل لأن العادة لا تخلو من صورة على ما سيأتي والشوق إنما يكون إلى غير الحاصل قالوا : فثبت إن هذا الكلام يعود عن التحصيل .

إن هذا القول مما أورده صاحب المباحث المشرفية أخذاً من تهريب وتحصيل : كلام الشيخ الرئيس في طبيعيات كتاب الشعاء حيث قال : وقد يذكر حال شوق الهيولى إلى الصورة وتشبيهها بالأنش وتثبيته الشورة بالذكر وهذا شيء لست أهمه ، أما الشوق النفساني فلا يختلف في سلبه عن الهيولى ، وأما الشوق التسخيري الطبيعي الذي يكون انبعاثه على سبيل الانسياق كما للحجر إلى الأسفل ليستكمل بعد نقص له في ايته الطبيعي فهذا أيضاً بعيد عنها ، ولقد كان يجوز أن يكون الهيولى مشتاقه إلى الصور لو كان هناك خلو من الصور كلها أو ملال صورة فادته (تنهال) أو فقدان القناعة بما يحصل له من الصور المكملة إياها نوعاً ، وكان لها أن يتحرك بنفسها إلى اكتسابها الصورة كما للحجر في اكتساب الأبن إن كان فيها قوة محرركة ^(١) وليست خالية عن الصور كلها ولا يلقى بها الملل للصورة الحاصلة (١) لم لا يجوز أن يكون الحركة ذاتية لها بناءً على جواز الحركة الجوهرية سرده .

فتعمل في تقضها ورفضها ، فإن حصول هذه الصورة إن كان موجياً للأمل للنفس حصولها
وجب أن لا يشاق إليها وإن كان لمدتها فيكون الشوق عارضاً لها بعد حين لأمرأ
في جوهرها ويكون هناك سبب يوجهه ، ولا يجوز أيضاً أن يكون غير قنعة بما يحصل
بل مشتاقة إلى اجتماع الأضداد فيها فإن هذا محال ، والمحال ربما ظن أنه ينشاق
إليه الاشتياق النفساني ، وأما الاشتياق التسخيري فإنما يكون إلى عاية في الطبيعة
المكملة والغايات الطبيعية غير محالة ، ومع هذا فكيف يجوز أن يتحرك الهوى
إلى الصورة وإنما يأتيها الصورة الطارئة من سبب يطل صورتها الموجودة لأنها يكتسبها
بحركتها ، ولولم يجعل هذا الشوق ^(١) إلى الصورة المقومة التي هي كمالات أولى بل إلى
الكمالات النائية اللاحقة لكان تصور معنى هذا الشوق من المتعذر ، فكيف وقد جعلوا
ذلك شوقاً لها إلى الصورة المقومة ، فمن هذه الأشياء تعسر على فهم هذا الكلام الذي
هو أشبه بكلام الصوفية منه بكلام الفلاسفة وعسى أن يكون مخيرى يفهم هذا الكلام
حق الفهم فليرجع إليه فيه ، ولو كان بدل الهوى بالإخلاص هوى ما يستكمل به الصورة
الطبيعية حتى يحدث من الصورة التي أنعمت نحواً من كمالات تلك الصورة مثل الأرض
في التسفل والنار في التصعد لكان لهذا الكلام وجه ، وإن كان مرجع ذلك الشوق
إلى الصورة الفاعلة ، وأما على الاخلاق فمتألمت أفهمه ، هذا تمام كلام الشيخ في
هذا المقام .

وإنى لأجل معاضتي على التأديب بالنسبة إلى مشايخي في العلوم ، وأساتيذي
في معرفة الحقائق الذين هم أشباه آباءني الروحانية وأجدادي العقلانية من العقول

(١) التزاع ليس في خصوص الشوق الخبير فيه التقدير بوجه بل في المشق الا هم من الشوق
فالمشقة بتة المشق والشوق فالنافي لا بد أن يخفى عليها بهذا البيان من الشيخ لا ينشاق المشق لانه
بجامع الوجدان كما قالوا الاول علق لثامه والقول الفارقة عشاق الهوى فلو قلنا الهوى
عاشقة للصورة لا يطرد ماقاله الشيخ والدليل على ذلك ان الشيخ في الرسالة المشقة استعمل
لفظ الشوق والصنف قد مره أتيت التهاق بها - مره .

للقادسة والنهوس العالمة لست أجيد رخصة من نفسي في كشف الحقيقة فيما اعترف
مثل الشيخ الرئيس عظم الله قدره في النشاطين العقلية والمثالية ورفع شأنه في
الدرجتين العلمية والعملية بالمعجز من دركه والعسر في معرفته ، هل كنت رأيت
السكوت عما سكنت عنه أولى وأحقّ بالاعتراف بالمعجز عما عجز فيه لصعوبته وتعسره
أخرى وأيق ، وإن كان ذلك الأمر واضحاً عندي منقحاً لدي حتى أقترح على بعض
إخواني في الدين وأصحابي في ابتغاء اليقين أن أوضح بيان الشوق الذي أثبتته
أفاحم القدماء من الحكماء وأكابر العرفاء من الأولياء في الجوهر الهولاني ، وأكشف
فناح الإجمال عما أشاروا إليه ، واستخرج كنوز الرموز فيما ترووه ، وأقتل ما أجملوه
وأظهر ما كتموه من التوفيق الطبيعي في القوة المادية فالزمني إسعافه لشدة اقتراحه
والجأني في انتجاح طلبته لقوة ارتياحه

فأقول : ومن الله التأييد والتشديد إنه قد مضى منافي الفصول المتقدمة أصول
لا بد لتحقيق هذا المقام من تذكرها تمهيداً وتأصيلاً .

فالاول منها ما بيناه من أن الوجود حقيقة واحدة عينية ليس مجرد مفهوم
ذهني ومعقول ثانوي كما زعمه المتأخرون وأن ليس الاختلاف بين أفراد ومراتبه
بتمام الدات والحقيقة أو بأحور فسلية أو عرضية بل بتقدم وتأخر ، وكمال ونقص
وشدة وضعف ، وأن صفاته الكمالية من العلم والقدرة والإرادة هي عين ذاته لأن
حقيقة الوجود وسنخه بنفس تجوهره . بدء لساثر الكمالات الوجودية ، فإذا قوي
الوجود في شيء من الموجود قوي معه جميع صفاته الكمالية وإذا ضعف ضعف .

والأصل الثاني إن حقيقة كل ماهية هي وجودها الخاص الذي يوجد به تلك
الماهية على الاستتباع ، وإن المتحقق في الخارج والفائض عن العلة لكل شيء هو
نحو وجوده ، وأما المسمى بالماهية فهي إنما توجد في الواقع وتصدر عن الملة لالذاتها
بل لاتحادها مع ما هو الموجود والمفاض بالذات من السبب والاتحاد بين الماهية والوجود

على نحو الاتحاد بين الحكاية والمحكي والمرآة والمرئي ، فإن ماهية كل شيء هي حكاية عقلية عنه وشبح ذهني لرؤيته في الخارج وظل له كما مر ذكره سابقاً على الوجه البرهاني اليقيني مطابقاً للشهود العرفاني الدوفي .

والأصل الثالث إن الوجود على الإطلاق مؤثر ومعشوق ومتشوق إليه ، وأما الآفات والعاهات التي يترآى في بعض الموجودات فهي إما راجعة إلى الأعدام والقصورات وضعف بعض العقائقي عن احتمال النحو الأفضل من الوجود ، وإما أنها يرجع إلى التصادم بين نحويين من الوجود في الأشياء الواقعة في عالم التناقض والتحام والتعارض والتضاد حيث يستدعي كل من المتضادين عند وجهه من جهة الأسباب الاتفاقية الغلبة على الآخر وهذا التصادم والتضاد بينهما ليس لأجل كونهما أو كونه واحد منهما موجوداً بما هو موجود بل لأجل تخصيص وجود كل منهما في نفسه وهويته بمرتبة خاصة ونشأة معينة جزئية يضيّق ويقتصر عن اشتماله على الآخر أو احاطته به أو اتحاده معه أو قوله عليه ، وهذا التناقض والتخالف بين وجودات بعض الأشياء لكونها متعلقة بالقوام الخارجي بالجسمية والمقدارية التي هي غاية نزول الوجود ونقصه ، وإن أضيّق الأشياء وجوداً هي الأبعاد والمقادير لقصر ردا وجودها عن الفسحة إلا في حتمين بوضيعة من الانبساط والتمادي الأعلى مرتبة متناهية لا يتجاوزها لنهوض البراهين الدالة على تنافي الأبعاد والمقادير وسائر المتصلات القارة وغير القارة أيضاً عند أهل التحقيق ، ولأنها أيضاً من ضعف الوجود بحيث لا يمكن لذاتها الحصول لذاتها ولا لأجزائها أحدية الجمع والحضور بعضها عند بعض بل كل منها يغيب عن الآخر بحسب هويته المقدارية وكميته الاتصالية ، فمما لزم هذه المرتبة من الوجود لبعده عن منفع الفيض والجود هو أن يتفارق كل من أبعاضه المقدارية الاتصالية عن بعض آخر ولا يجتمع معه في حد واحد فكان هذه الهوية الاتصالية لعاية ضعف وجودها وتبددها يهرب فيها الأجزاء عن الأجزاء ، ويغيب الكل عن الكل ، ولهذا

يكون التعلق بها يمنع العاقلية والمعقولية ، ويكون عالمها عالم الجهل والغفلة والموت والشر ، إذ العلم عبارة عن حضور شيء عند شيء ، فما لاحضور عنده شيء لا علم له بذلك الشيء ، فبقدر ضعف الوجود يكون قلة العلم وما يلزمه . وريادة الجهل وما يصحبه ، فعالمية المقاديريات والتكيمات على نسبة وجودها ثم أضعف المقادير والمتصلات وجوياً غير الثار منها كالزمان والحركة حيث لا يسمها الاجتماع في آن واحد من الزمان ، كما لا يسهل للفار منها الاجتماع في حد واحد من المكان ، وهذا كلام وقع في البين ليس هاهنا موضع تبينه وتحقيقه ، ولعلنا نرجع إليه في ستائق القول بزيادة توسيع وتنميط أسئلة الفرض ، فالفرس هاهنا أن تذكر أن الوجود من حيث هو وجود مؤثر ومعشوق على الإطلاق كما مر سابقاً ، فالوجود لما كان خيراً حقيقياً فإذا صادفه شيء حفظه وأمسكه عنقاً ، وإذا فقدته طلبه شوقاً .

والأصل الرابع إن معنى الشوق هو طلب كمال ما هو حاصل بوجه غير حاصل بوجه ، فإن العدم لأمر تارأساً لا يشتاق ولا يطلبه إذ الشوق للمععدم الممض والطلب للمجهول المطلق مستحيل ، وكذا الواجد لأمر تارأساً لا يشتاق ولا يطلبه لاستحالة تحصيل الحاصل ، فالواجب سبحانه إذ هو من فسيلة الوجود في غاية التمام ، وهو يرى من أسحاء النقص مقدس عن شوائب القصور في الوجود والدات ، فمحال أن يلحقه تشوق إلى شيء ويمتريه طلب وحركة إلى تمام وكمال بل لكونه تام الوجود وفوق النقص يليق به أن يشتاق إليه ويمتريه كل من سواه ، وكذا العقول الفعالة لكونها مفعولة على كمالاتها ، مجبولة على فضائلها التي يليق بمرتبة كل منها ، مائلة بين يدي فيومها مشاهدة لجمال مبدعها وجاعلها ، مغترفة من بحر الخير والوجود ومنع القيض والحدود بقدر حوصلة ذواتها ووعاء وجوداتها وما يوجد من الخيرات الواردة منها على العالم الأدنى ليس متما يريدعاً فسيلة وكرامة ، بل هي جوائز وعطايا ومواهب نازلة منها إلى السوافل ، ورشعات فائضة منها على الأواني من غير التفات

وغرض وقصد منها إلى إصلاح الكائنات ، فلا يتصف هي أيضاً بالتشوق إلى مادونها بل بالالتفات إلى ذواتها لكونها هائمة في جمال الأزل ، مستغرقة في شهود الوجود الحقيقي ، ولا اتصالها به ودوام استمراقها في المبدء الأعلى لا يوصف بالشوق بالنسبة إلى العالي أيضاً إلا بنحو مندمج في ذواتها الإمكانيية بحسب خفاء ماهياتها وظلمة جواهرها عند اعتبار أنفسها في نحر من أنحاء ملاحظة العقل إياها ، مجردة عن وجودها الواجب بوجوب وجود بارتئها ، وذلك لأجل قصور وجوداتها وتقصا هوياتها عن مشاهدة ما يزيد عليها وإشراق ما يفسد على حدقة إدراكها من الوجود الحقيقي والنور الأحدي ، فهي من ذلك الوجه من الخفاء والظلمة والكبورة اللازمة للماهية من حيث هي في اعتبار العقل المرتفعة في الواقع الزائلة عند سطوع نور الأول تعالى على ذواتها النورية الوجودية القدوسية بوأما غيرها تين المرتبتين من الوجود فسواء كانت نفوساً فلكية أو صوراً سماوية ^(١) أو طبائع نوعية عصرية أو جواهر امتدادية أو هيولى جسمية فإن جميعها بما يستصحبها قوة وشوق إلى تمام أو كمال كما سينكشف لك في باب الهيولى إنشاء الله تعالى ، وقد علم من ذي قبل في مبحث الغايات شوق المتحرركات ليتصمخ أن جميع هذه الأشياء كائنة على اعتراف شوق من هذا البحر العظيم بل على اعتراف بالعبودية لهذا الممدع القديم .

وإذا تمهت ^(٢) هذه الأركان والأصول وتقررت هذه لدعاري التي بمصم

(١) الصواب جمعها أو غوساً عنصرية من الأس والعرو لعله سقط من نص المصحح سيرة .

(٢) ويمكن تقرير شوق الهيولى بوجه آخر وهو أنه يحكم قوله تعالى إسماء رلوا فثم وجه

الله ظهر وجهه في عرش الغل وعرش الهيولى وسماو من وجه الواحد بما هو وجه الواحد واحد على الوجه الورداني الذي في الهيولى فيه هو الوجه الورداني الذي في النفس وذات الوجه الواحد الذي في الكل عين مشية الله ومحبة الكونية للأشياء المنطوية فيها مشيتها ومحبتها لا يمسا وإداره أمسا وتلك المشية والبعة في كل معنى ومحبوب مسح وحدواته في الظهور لا غير - سيرة .

بيسة وبعضها مبيّنة في سواق الفصول فنقول : أما اثبات الشوق في الهيولى الأولى فلأن لها مرتبة من الوجود وحفظاً من الكون كما اعترف الشيخ الرئيس وغيره من محصلي اتباع المثانين ، وسنقيم البرهان عليه في موضعه وإن كانت مرتبتها في الوجود مرتبة ضعيفة ، لأنها عبارة عن قوة وجود الأشياء القائمة عليها المتحدة بها اتحاد المادة بالتويدة في الوجود ، واتحاد الجنس بالفصل في الماهية ، وإذا كان لها نحو من الوجود وقد علم بحكم المقدمة الأولى^(١) إن سنخ الوجود واحد ، ومتحد مع العلم والإرادة والقوة من الكمالات اللازمة للوجود أينما تحقق واينما تحقق فيكون لها نحو من الشعور بالكمال شعوراً ضعيفاً على قدر ضعف وجودها الذي هو ذاتها وهويتها بحكم المقدمة الثانية، فيكون لأجل شعورها بالوجود الناقص لها مطالبة للوجود المطلق الكامل الذي هو مطلوب ومؤثر بالذات للجميع بحكم المقدمة الثالثة ولما كان بحكم المقدمة الرابعة كل ما حصل له بعض من الكمالات تولم يحصل له تمامه يكون مشافاً إلى حصول ما يفقد منه شوقاً يزاوماً يحاذي ذلك المفقود ويطلبه ، وطالباً لتتميم ما يرد فيه بعصو ذلك التمام، فيكون الهيولى في غاية الشوق إلى ما يكمله وينتعمه من التويرة الطبيعية المعتلة بإهاها نوعاً خاصاً من الأنواع الطبيعية ، ولست أقول إن شدة الوجود بزيادة الكمال أو عدما (عدم مخل) في المشتاق إليه، قال شوقي الهيولى وإن لم يتقو

(١) لأجزله ولا جزئيت وما به الامتياز في مراتبه بين ما به الاشتراك فالوجود الذي في الهيولى بيا هو وجود وسامو بصير موضوع الالهى من الوجود الذي في ذات الشعور هو عشق حقيق وشوق حقيقي لا تجريبي فكذلك في الهيولى لكن الوجود في الهيولى ضيف لكونه قوة للوجود والقوة وحودان تحيا إلى الدم المطلق كمال الظل بوردن تراه مع الظلمة البحتة فكذلك الشوق والشوق .

ان قلت ذلك المشق لوجود الهيولى لانفسها .

قلت : بحكم كل ممكن زوج تر كسب لكل ممكن ذات مودية هي وجوده وذات طلبية هي ماهيته وبحكم المقدمة الثانية ذاته الوجودية هي الاصل فتتوّه الهيولى بالوجود فلن قلت ذلك الوجود عشق بنفسه صفت وان قلت اعشق بالصورة صفت وان قلت انه عشق باللبه الاول في وعاء وجودها صفت بحكم ان سنخ الوجود واحد بحكم ان من شيء لا يسع بعينه سره .

فيها شعوراً حسب ما يشاق اليه من الكمالات كـ ^{١٠} «إِنْ لَهَا نَحْوُ صَعِيْقٍ مِنَ الشُّعُورِ
بِالْوُجُودِ الَّذِي لَهَا مِنْ طَبِيعَةِ الْوُجُودِ الَّذِي هُوَ عَيْنُ الْخَيْرِ وَالسَّامَةِ ، لَكِنْ الْفَرْضُ
بِالاعتبار الأول من جهة أن شعورها إنما هو قوة الشعور بالأمور لأفعليتها لكون
وجودها قوة وجود الأشياء المصورة ، لكن يجب أن يكون لها بالاعتبار الثاني غاية
الشوق لأنها بأروما يقوى عليها من الصور والخيرات الغير المتناهية التي باعتبارها
غايات لوجود الهيولي ومكملات لنفساناتها ، هذا تقرير الاستقلال على هذا المطلب
ومما يؤكد هذا القول ^(١١) هو أن يقال حسب ما ذهبنا إليه إن الهيولي لما كان حاسنة
من جهة القصور الإمكان في الجواهر المجردة ، وخصوصاً في الجواهر النسانية
إن لها قابلية الاستكمالات بجميع الصور الكمالية وإن كانت في أزمنة غير متناهية
لامتناع اجتماعها في زمان واحد ، وإن تلك الكمالات لكونها وجودية من سبب ما حصل
لها من الشيء القليل الذي هو مجرد قوة تلك الخيرات القورية واستعداد حصولها
وإن فقد ما يمكن حصوله من الأمر الكمالي شيء ماله شعور ضعيف يستدعي شوقاً
إلى ذلك الأمر بزيادة الشوق وشدته كما يتبع زيادة الشعور وشدته من المشتاق كذا ذكره يثمع

(١) هذا وجه وجه وحاصله أن الهيولي شئت من جهة قصور النفوس والطباع التي هي
السلطة ، لتولية نظير ما سبق أن الامكان الاستعدادي الذي هي الهيولي شئت من لا مكان الداعي
الذي كل في الفعل فكذلك الامكان الذاتي صفة النفوس والطباع والذهنية في العلم الجمع
كذلك الهيولي وامكانها الاستعدادي صفة النفوس والطباع الرماية في عالم العرف ، وذلك القوى
والاستعدادات المتعاقبة والحركات المتمثلة التي هي أشواقها وطلباتها الشوابة بالعمل من وجه
وبالوجدان من وجه فيها لأجل اقترانها بالهيولي ولولا الهيولي لما استتمت قوة واستعداد في
شيء نحو كمال ولما استقامت طلبات هي الحركات طيبة كانت الطليات أو عساية لان الحركة
أمرين مرافقة القوة ومعوضة الفعل وجهات القوة والاستعداد في أية ملادة تصفعت شعب الهيولي ألا ترى
أن الصور الدالية حيث كانت هريفة عن الهيولي لا قبل العمل والاممال ولا لامتزاج والاندواج
والترقي الى الله المتعال كما هي الهيولي المصرية ولا قبل الحركة والنشوق الى الحق الدائم كما
في الهيولي العلكية مظهر أن الهيولي جهة الاشتياق في جميع المشتاقين والمشتاقات كما يأتي فكيف
لا شوق لما هو من الشوق - سورة .

والطبيعية الواقعة في سلسلة البسائط ، فبالحقيقة هي من جملة قواها الانفعالية التي هي حيثية حركاتها وتوجهاتها إلى استكمالها الثانوية ليجبر تقماناتها الأولية طلباً للرجوع إلى المنبع الذي ابتدت منه ، فهي إنما يكون حيثية تشوقها إلى الكمال فالمشتاق وإن كان غير الهيولى لكن من جهد اقترانها بذلك لا بالذات .

وأما الجواب عما ذكره الشيخ والتحلي عما أورده من استدلاله على نفي الشوق عن الهيولى فنقول . أما قوله أما الشوق النفساني فلا يختلف في سلبه عن الهيولى فممنوع بل غير صحيح على الإطلاق ، فإن المادة وإن كانت بحسب اعتبار العقل إياها مجردة عن الصور أمراً دعماً بحسب اعتباره إياها مطلقة ماهية نافذة مبهمة في غاية الإبهام ، لكنها يصلح للتحمل والتعيين بحسب ما يحتملها ويعينها من الصور الجسمية والنباتية والحيوانية التي شأنها تفريق وجود الهيولى محصلة ، وتحصل نوعيتها متفردة ، فهي إذن باعتبار تعاملاتها النفسانية الحيوانية يكون لها أشواق نفسانية إلى الكمالات يليق بالفوس سواء كانت فلكية أو عنصرية مجردة أو منطبعة باعتبار تحسراتها النفسانية النباتية يكون لها أشواق نباتية إلى كمالات نباتية كالنفذ والتوليد ، وباعتبار تعاملاتها الطبيعية يكون لها أشواق طبيعية من التحفظ على الأشكال والأوضاع ولتحيز في الأحياء إلى غير ذلك من الخيرات والكمالات اللابفة بحال الأجسام الطبيعية البسيطة والمرتبة .

وأما قوله وأما الشوق التسخيري إلى آخره

فغير صحيح لما ذكرنا من إثبات (١) المقدمة الممنوعة .

وأما قوله . ولقد كان يجوز أن يكون الهيولى مشتاقاً إلى الصور لو كان هناك خلق من الصور كلها .

فنقول : قد ظهر مما ذكرناه إن للهيولى بحسب استعدادها للأشياء شوقاً

(١) أي اثبات معبأ على حذف المضاف بقرينة لفظ المتنوعة أو على الاكتفاء بالوصف الصواني أو ما قدر ما دللنا على إثبات المقدمة السوطة ليس على السامع بل على السائل وهو الشيخ وهذا ظاهر من قوله .

إلى الأشياء ، وما ادعى أن لها شوقاً إلى كافة الصور في كل واحد من الأزمنة وبكل من
 الاعتبار حتى يقال إن الشوق ليس إلّا إما لم يعمل بعد من الأمور التي يمكن
 حصولها ، فالهيولى بحسب ذاتها بذاتها لها شوق إلى صورة ما خلّوها في ذاتها عن
 صورة ، وإذا تعطلت بصورة فبحسب اعتبار تعطلها الخارجى بتلك الصورة المكتملة
 لها نوعاً لها رسلوة الحمينان ، وغناً وعدم تشوق ، بل الشوق حاصل لها عند تنوّعها
 وتعطلها بتلك الصورة إلى ما يزهد عليها من الكمالات التي في درجة ثانية عنها فإن
 كل صورة حصلت للهيولى ليست مما يغنيها عن الافتقار إلى كافة الصور ، بل إنما
 كفت حاجتها إلى نفسها فبقيت الهيولى ذات شوق وشهوة إلى سائر الصور ، كأمرأة
 لا تكفي بالمجامعة مع رجل واحد عن غيره بل لا يزال ذات حكمة ودغدغة إلى رجل
 بعد رجل مادامت هي هي ، كذلك حال الهيولى بالقياس إلى الصور من حيث تشوقها
 إلى التلبس بها والاستكمال لأرونها ، فكذلك صورة حصلت للهيولى لم تخل بعد من
 نقص ما وقصور ما وشرية ما يكون في الإمكان بازائها من الكمالات والخيرات العير
 المتناهية لم يخرج به من القوة إلى الفعل إلا قدر متناه ، وهكذا تشرق في الاستمدادات
 بمسؤول الكمالات الاضافية وفيما من الخيرات النسبية ، ويكون بحسبها التشوق المناسب
 لها إلى أن ينتهي إلى الكمال النفسى على مراتبه ، والكمال العقلي على مراتبه
 إلى أن يصل إلى الكمال الأتم والخير الأفضى والصورة بلا شوب مادة ، والفعلية بلا قوة
 والخير بلا شر ، والوجود بلا عدم ، فيقف عنده الحركات ، ويسكن لديه الاضطرابات
 وتطمئن به الانزعاجات ، وينقطع له الأشواق ويتم فيه الخيرات .

وأما قوله ، ولا يليق بها الملل للصور الحاصلة الى آخره .

فقول فيه: المحتار على ما ذكرناه هو الشق الأول وهو كون تشوقها إما
 لأجل الخلو عن الصور كلها إن أريد الخلو بحسب ذاتها مجردة أو لأجل الخلو
 عن الصورة التي يفقد عنها ويمكن حصولها .

وأما قوله : ومع هذا فكيف يجوز أن يكون الهيولى تتحرك إلى الصور وإنما يأتيها الصور الطارئة إلى آخره .

ففيه أن جهات الطلب والحركة إلى الصور فيها مختلفة كما مر ، وليست مقصورة على نحو واحد وجهة واحدة ، فهي من حيث ذاتها تشاق وتتحرك إلى الصورة أي صورة ما وجدت فإذا وجدت فسيبيلها أن تبقى وتدوم ، لكن لما كان ما هذه حاله من الموجودات أي يكون مادة الجميع فشاها أن يوجد لها هذه الصورة وضدها ، فكان لكل منهما حق واستيهال ، فالذي لها باحق صورتها أن تبقى على الوجود الذي لها والذي لها باحق نفس ذات المادة أن يوجد وجوداً آخر منادياً للوجود الذي لها وإذا كان لا يمكن أن يوفى لها هذان الحقان والاستيهالان معاً في وقت واحد لزم ضرورة توفية هذه إلى مدة ، وتوفية تلك إلى مدة من الواجب الحق تعالى الموفى لكل ذي حق حقه ، والمعطى لكل قابل يستحقه ، فيوجد هذه الصورة مدة محفوظة الوجود ثم يفسد ويوجد ضدها ثم يبقى ذلك ، فإنه ليس وجود إحداهما وبقاءها أولى من وجود الأخرى وبقاءها ، وبالجمله تشوق المادة واستيهالها باعتبار نفسها مشترك بين العورتين المتضادتين من غير اختصاص بإحداهما دون الأخرى ، ولما لم يمكن أن يحصل لها صورتان معاً في وقت واحد لم ضرورة أن يعطى لها ويتصل بها أحياناً هذا الخد وأحياناً ذلك الخد ، وبما قب كل منهما الآخر ، إذ عند كل واحد منهما حقاً من مادة الآخر وبالعكس ، فالمثل في ذلك أن يوجد مادة هذا لذلك ومادة ذلك لهذا ، فهذا حال تشوق الهيولى بحسب ذاتها واعتبار خلوها في نفسها عن صورة ما وأما من حيث تحصلها النوعي فتشوقها إنما يكون إلى ما يكمل به الصورة الموجودة فيها الفادة لكمالها الأنم وهكذا إلى غاية وكمال وصورة لأتم منها .

ثم أعلم أن للأشواق الحاملة في الممكنات القاصرة النوات الباقية الوجودات ، عن الكمال الزام والخير الأسمى سلسلتين ^(١) عرضية وطولية ، فما ذكرناه

(١) أعلم أن الماد جسمائياً كان أوروبائياً إنما يشير القول به عند الحكماء الإلهيين *

من تشويق الهيولى إلى صورة بعد صورة بحسب البعدية الزمانية فهو تشوقاتها العرضية في الصور المتعاقبة المتخاية ، وهي التي تكون للشخصيات من الصور المتفاسدة المصرية ، وما ذكرناه (١) ثانياً من تشوقها إلى الصور المترتبة في الكمال المترقية في الخيرية التي يكون كل تالية منها غاية وثمره للسابقة فهو تشوقها الطولي في الصور المترتبة ذاتاً المتلائمة من غير تصاد وتعاقد بينها بل مع تكامل كل منها بلحوق ما يعقبها ، وهذه السلسلة من العلل والمعلولات إذ بعضها سبب للبعض وبعضها علّة عائية للأخرى بخلاف السلسلة الأخرى التي هي المعدات المتعاقبة الغير المجتمعة فيجوز ذهابها لا إلى حد ، ولا يلزم من كون كل غاية لها غاية ولغايتها غاية أخرى عدم الغاية (٢) وعدم الشوق الذاتي لما يندافى مبحث الغاية وجه حلّه ، فقد تشعشع وتبين مما ذكرناه حقيقة ما هو الموروث من القدماء الالهيين من اشتياق الهيولى إلى الصور الطبيعية التي هي خبرات إضافية ثم اشتياقها إلى ما هو الخير الحقيقي والجلال الأرفع والكمال الأنم بل طهر إن "جبهة الإشتياق في جميع المشتاقين والمشتاقات

تأمل بهاتين السلسلتين : مدونهما لا يستظم أمر المعاد والآخره بزيهم فكل من خال بواحدة منهما فقطأ على السلسلة المرمية التي لا نهاية لها لم يتسرله القول بالشاء الآخره برها ما اللهم إلا بالتعب والصرف من ربه .

(١) وهو قوله وامام حيث تحصلها التوهم فتشوقها وكذا قوله فيما سبق وهكذا يترقى في الاستعدادات لعصول الكسالات الى قوله وينته به الخبرات ثم انسيجيء في مرحلة العقل واليقول تغلغ الشخ ان الخبرات على كثرتها لا تخلو عن قسمين : احدها على ميل الخلق واللس كما هي الاطلاقات والاستعدادات و ثايبها على سبيل الاستكمال وهو ليس بعد لس كمبرورة العسى وجلاتم نفساً قديمة ثم خلا الى ما شاء الله تعالى وظاهر ان تاسي ما ذكره المصنف قدس من التاسي (س) ربه .

(٢) مآل هذا الاعتراس هو امتناع اجتماع القول بالمعاد وشأه الآخره مع القول بلهباب السلسلة المرمية وسلسلة المعدات لا الى النهاية للروم عدمها لغاية والآخره من كون كل غاية ذات غاية وعابيتها هكذا لا الى النهاية ومحصل الجواب هو انبات العاية ونشأة الآخره بحسب اعتبار الضول والسلسلة الطولية المضطعة فامهم ان من العوامس الالهية من ربه .

إنما هي المادة التي هي جهة القوة والاستعداد، فإن الوجود إذا لم يكن معه قصور عن درجة الكمال الذي يليق به لم يوجد فيه شوق إلى التمام والكمال إذ الشوق يتعلق بالمفقود لا بالموجود، فحيث لا فقد لا شوق، والفقْد إذا لم يكن ممكن الدرك والحصول فلا شوق أيضاً، وجهة القصور المتدارك والفقْد للكمال المستظر كما عمت مراراً إنما هي الهوى الأولى في كل شيء كما ادعينا، وهذا مما لم ينكره الشيخ ولا غيره من الراسخين في الحكمة المتعالية كما سيظهر من براهين وجود الهوى المباهة المتعلقة بأحكامها وتلازمها مع الصورة.

ثم إنَّ المعجب إنَّ الشيخ ممن أثبت في رسالة عملها في العشق حال تشوق الهوى إلى الصورة بوجه لا يحتاج إلى مزيد عليه فإنه بعد ما أقام برهاناً عامّاً على إثبات العشق الغريزي في جميع الموجودات الحية وغيرها أورد بياناً خاصّاً بالبساتط المير الحية في كونها متشوقة، فقال إنَّ كل واحدة من الهويات البسيطة الغير الحية قرين عشق غريزي لا يتخلّى عنه ألبنة وهو سبب له (٢) في وجوده، فأما الهوى فله ديمومية نزوعها (نزعها خ ل) إلى الصور مفقودة وشوقها لها موجودة ولذلك تلقاها متى عريت عن صورتها بادرت إلى الاستبدال عنها بصورة إشفاقاً عن ملازمة العدم المطلق، إذ من الحق إنَّ كل واحد من الهويات باقربط معه من العدم

(١) إذ بالعشق يسلك كل موجود ما حصل له من الكمال الأول والثاني ويطلب ما عجز من الكمالات الثانية بوظائف النفس وأولات الشهود ينحط ويتق بالمشوق والعرف لكن لعرف أيضاً خادم المشوق لأن الهرب عن السوى لمحافظة المشوق الذي هو غرضه إذ كل موجود عشق ذاته وباطن ذاته، والنقل عاشق وممشوق لذاته وعشق قائم بذاته كما إن ذاته التي هي لوجود المعارف رادة قائمة بذاتها كما أنه علم قائم بذاته إذ لا موضوع ولا مادة ولو معنى العمق مع هي كلها رادة على ذاته التي هي معانيها وأما الواجب تعالى فكما لا مادة له بالمعنى الإلهي فلا ماهية له ولذا قال المعلم الثاني لا بد أن يكون في العلوم علم بالذات وفي الإرادات رادة بالذات حتى تكون في شيء لا بالذات فظهر أن المشوق والعشق مع الملك المتأخر والمملك المقرب له و كل بالعالم بل قبل إذ أنهم العشق فهو الله تعالى - سره -

العدم المطلق قاله بولي منفر للعدم المطلق ، ولا حاجة بنا هاهنا إلى الخوض في لمية ذلك ، قاله بولي كالمرأة الذميمة المشقة عن استعلان قبورها فمهما يكشف قناعها غطت ذميتها بالكتم ، فقد تقرر إن في الهولي عشقاً غريزياً هذا كلامه في تلك الرسالة .

(فصل ٢٠)

في العلة الصورية والفرق بين الطبيعة والصورة

أما الصورة فهو الشيء الذي يحصل الشيء به بالفعل سواء كان للعنصر قوام بدونها بحسب مطلق الوجود وهو المختص باسم الموضوع كالجسم للأسود أو لم يكن كذلك وهو المختص باسم المادة ، وهي على الأول عرض ، وعلى الثاني جوهر وصورة بصطلاح آخر ، كما علمت من أن الصورة ليست علة صورية للمادة لأنها ليست جزء من المادة بل هي علة فاعلية للمادة ، وعلمت أيضاً أن للصورة عدة معانٍ آخر ، (١) وقد نهناك على أن الكل مما اشتركت في معنى وحشية واحدة هي جهة المسؤول والمعلية والوجود ، كما أن معاني العنصر جميعاً انفقت في معنى القوة والاستعداد والشوق والحاجة ، وأما الفرق بين الصورة والطبيعة فهو إن اسم الطبيعة واقع بالاشتراك على معان ثلاثة مترتبة بالعموم والخصوص ، فالعام ذات والخاص مفهوم الذات والأخص المقوم الذي هو المبدء الأول للمحرك والتسكين

(١) وهذا مبدلث لا يعنى الاشتراك للمعنى بحسب نظر العرب ولا يشت اشتراكاً متوياً من نظر للمعنى شيع صدق المفهوم كيمما كان موأما النظر الفنى فاسا يشع الاحكام الذاتية فلو صدق مفهوم على شيئين يختص كل منهما باحكام حمية خاصة كان المفهوم المذكور بحسب نظر ابي الباحت مشتركاً لفظياً بينهما لا متوياً كما براه اللوى مثلا الصورة بمعنى موضوع العرس من الجوهر وله احكام خاصة به والصورة بمعنى مقوم المادة ليستداحلة تحت الجوهر والالكاات بوعاً ولها احكام خاصة به ونفسيه الجوهر الى الصورة الحسية والهولي والجسم والعن والعمل سيجي معاً وكذا الصورة بمعنى العرس لها حقيقة اخرى غير المميين الساميين فالصورة مشتركة لفظاً بين ما بينهما وان جسيما معنى التحصيل بالعمل وعلى هذا القياس الصور وغيره - مأمده .

لا بالعرض ولا بالفسر، فالاسم الطبيعة متناول للمعنى الثالث من الجهات الثالث بالاشتراك الصناعي (١) للإثم والثاني من الجهتين كذلك كلفظ الإمكان . وأما الصورة فكما علمت هي الجبره التي يكون به الشيء بالفعل وهي نفس الطبيعة في البسائط بحسب الدات وغيرها بالاعتبار ، لأن العنصر البسيط كالماء مثلاً جزءه الموري بالقياس إلى تقويم النوع صورة وبالقياس إلى كونه مبدءاً للأثار الملائمة مثل البرودة والرطوبة طبيعة . وأما المركبات فإنها لا توجد بالفعل بسبب الطبيعة بالمعنى الثالث بل بسبب صورة أخرى يرد عليها من المبدء القياس بحسب فطرة ثانية ، فلا جرم كانت صورها التركيبية مغايرة لطبائعها .

فإن قلت : إذا كان لابد من الصورة الأخرى للمركب فالمعقود إما أن يكون هو المجموع أو كل منها أو الواحد لا غير .

قلت : ظاهر كلام الشيخ في موضع من الشفاء مشعر بالأول فإنه قال : الأجسام المركبة لا ينحصر هوياتها بالقوة المحركة كلها إلى جهة واحدة وإن كان لابد وأن يكون هي ماهي من تلك القوى، فكانت تلك القوة جزءاً من صورتها يجتمع منه هذه معان فينحد كالإنسانية ، فإنها يتضمن القوى الطبيعية والنباتية والنفسانية ، وهذا الكلام بظاهره غير صحيح لامتناع أن يكون لمجموع أمور غير مقومة تأثير في التقويم ، وذلك لأننا لو فرضنا عدداً مقومة للشيء فوق واحدة فإما أن يكون كل واحدة منها مستقلة بالتقويم فيجب أن يستعمل بكل منها أن كل ما هو غيره فيكون كل واحد مقوماً وغير مقوم وهذا خلف ، وإما أن يكون المستقل إحداها فقط فلا يكون لأخرى صورة ، وإما أن لا استقلال لإحداها بل المقوم هو المجموع من حيث هو مجموع ، والمجموع بهذا الاعتراض واحد فالصور المقومة شيء واحد

(١) فإنه كما مر في أول الكتاب في بعض الأماكن يطلق عليها من باب التسمية لاسيما باب

تعمق التدرج المشترك في كل واحد واحد منهم ومثل لبيد من واحد من السودان بالاسود سدره .

على أن ذلك يستحيل أيضاً لأن كل واحد من الأجزاء سابق على المجموع وكذلك واحد منها وحده عارض للمادة غير مقدم لها ، فيكون المادة مقومة له فيكون سابقاً عليه ، فالمادة الواحدة السابقة على كل واحد من تلك الأجزاء التي هي سابقة على المجموع تكون سابقة عليه ، فلو تقوم المادة بذلك المجموع لزم تقوم كل واحد منها بالآخر وهو محال وإذا بطل القسم الأول فبقي أحد القسمين الآخرين لكن المختار (١) عند الجمهور كما هو المشهور هو القسم الثاني ، وإن يكون للطبيعة وسائر الصور نصيب في تقويم المركب لكن على التقديم والتأخير ، والظاهر أن هذا هو المراد بالكلام المنقول من الشيخ وأما نحن فالمختار عندنا (٢) هو القسم الثالث أي كون المقوم (٣) هو واحد من الصور والباقي بمنزلة فروعها وقواها وشرائط حدوثها أولاً كما حققناه في مباحث الكليات .

فإن قلت : هذا أيضاً باطل لأن النفس الناطقة من قومات الإنسان ، فلو لم يكن

(١) التي قوله هو القسم الثاني أي أول القسمين الآخرين في الترتيب الذي في السؤال وهو الأول من الأقسام في الاستدلال على إبطال منصب الشيخ .

(٢) هذا بظاهره لا يلائم ما يصفه به في مباحث القوت والعمل من الحركة الجوهرية وإن عروض الصور لخواصها وتقويمياً لها هو بالحركة الاشتدادية نحو اللبس بعد اللبس دون الصلح واللبس ولازمه كون الفعلية الساعية بفعليتها مادية وقوة للعلية اللاحقة وإليه العلية من الفعلية انما هو في العرض دون الطول فإن فعلية المادة الثانية اسماها بالنسبة إلى المادة الأولى وهي حينها قوة بالنسبة إلى الصورة اللاحقة هي من حيث انها صورة ذات تعصيل وتتام وان كانت من حيث انها مادة ذات أبعاد وإطلاقاً فالفعليات المادية باقية بينها غير انها مذكاة في فعلية الصورة الأخيرة ولعل فعلها هذا من الممكن إرجاع كل من الأقوال الثلاثة إلى هذا المعنى .

(٣) وهو الصورة الأخيرة الواحدة وحيدة جمعية لأعدادها يشتمل بوحدتها على جميعها وكون الوافق بمنزلة الفروع أو الشرائط انما هو عند أخذها بتات الكثرة ادناه أعلى الحركة الجوهرية وإن التغير استكمالاً كلياً مراتب صورته واحدة سيالة تبديل ذاتها من أولى إلى ثانية ومن ثانية إلى ثالثة وهكذا مع أصل محفوظ وسطح يلق كما ذكره في أوائل سفر النفس إن النفس المدبرة لللبس واحدة متصلة بلاكون وتغاسفي الحركة الاستكمالية ولا تعطيل في السوابق ولا تقويس في العاقل الطبيعي فهنا هو معنى الواحد عنده لا ما يفهمه غيره من الواحد - س - ر .

للقوى الطبيعية والنباتية والحيوانية حظ في التقويم لكانت أعراضاً وهي جواهر فيلزم أولاً أن يكون الواحد بالتنوع جوهرًا وعرضًا ، وثانيًا أن يكون صور المسائط مقومة للعناصر التي هي مواد بدن الإنسان ، فهي مقومة لمقوم بدن الإنسان مع أنها أعراض فيه على هذا الموضع هذا خلفه

قلت . هذا عقدة نحل بالأصول (١) التي سلفت منا فقد كثر ليظهر لك جليلة الحال ، ثم إن من المستحيل كون شيء واحد جوهرًا وعرضًا لشيء واحد بعينه ، ولا استحالة في كونه جوهرًا بالشيء وعرضًا لآخر ومما يجب أن يعلم هاهنا أيضًا الفرق بين الجوهر والجوهرى ، وكذا العرض والعرضى ، فالجوهر جوهر في نفسه ولا يتغير كونه جوهرًا بالمقايضة إلى شيء آخر لأنه ليس من باب المضاف وكذا العرض ، وأما كون الشيء جوهرًا فهو من باب المضاف ، والأمور النسبية التي لها هويات دون الإضافة مما لا يستنكر اختلاف أصاقتها باختلاف ما يقاس إليه فصور المسائط مقومة للمسائط وخارجة عن حقيقة كل من المواليد المعدنية والنباتية والحيوانية وإن احتيجت إليها في حفظ كيفية المزاج المتوقف على الامتزاج بينها وكذا الكلام في صورة النبات فإنها مقومة للنبات لكن القوى النباتية من خواص النفس الحيوانية وروعيها الخارجة عن حقيقة النفس ، ووجودها شرط في وجود الحيوان وليس بمقوم داخلي كما مر تحقيقه مستقصى فتذكره ، وتذكر أيضًا إن كون حد الشيء و شرح ذاته مشتتلا على بعض المعاني اللازمة لا يوجب دخول معناه في ماهية المحدود وداته إذ ربما يكون (٢) للحد زيادة على المحدود ، وسيجيء أيضًا الفرق

(١) لأن أساس الماطقة التي هي معومة لآثار القوى المتقدمة فتعويها تعويها والقوى متأخر من النفس وطهورات منها وكلها مطوحيها والتعويهم عبارات هاهنا التحصيل والتكميل كما يقال: الصورة مقومة للهيولى - سده .
(٢) الأولى أن يقال ذكر الأجاس والفصول في تحديد الإنسان بالجواهر القابل للامداد النامي الحساس المتحرك بالإرادة الناطق ليس من زيادة الحد على المحدود وليس من باب ذكره

بين علة وجود الشيء وعلة شئيته والعجب إنهم مع الغفلة عن هذا التحقيق كيف يحكمون بأن كلاً من الأجسام الطبيعية المركبة له وحدة طبيعية ؛ فهل لهذا الحكم معنى إلا كون طبيعة كل منهما واحدة وهي التي بها يكون الشيء الطبيعي هو هو بالعمل حتى لو فرض زوال كل ما يصحبها من الصور والقوى التي اقترنت معها كل ذلك الشيء هو هو بعينه بحسب الحقيقة .

فصل (٢١)

في الغاية وما قبلها

أما الغاية فهي ما لأجله يكون الشيء كما علمته سابقاً وهي قد يكون نفس الفاعل كالفاعل الأول تعالى ، وقد يكون شيئاً آخر في نفسه غير خارج عنها كالفرح بالملبة ، وقد يكون في شيء غير الفاعل سواء كانت في القابل كتعامات الحركات التي تصدر عن روية أو طبيعة أو في شيء ثالث كمن يفعل شيئاً لرضا فلان فيكون رضا فلان غاية خارجة عن الفاعل والذابل وإن كان الفرع بذلك الرضا أيضاً غاية الآخرين ، وهذا مجمل يحتاج إلى التعميل .

فصل (٢٢)

في تفصيل القول في الغاية والاتفاق والعيب والجزأ

قالوا : إن الشيء يكون معلولاً في شئيته ويكون معلولاً في وجوده ، فالمادة والصورة علتان لشئيه المعلوم والفاعل والغاية علتان لوجوده ، ولا خلاف لأحد في أن كل مركب له مادة وصورة وفاعل بؤاً ما أن لكل معلول فلو وجوده علة غائية فيه شئ فإن من المعلوم ما هو عيب لا غاية فيه ، ومنه ما هو اتفاق بؤونه ما هو مانر

به الشرائط والفروع بل من باب ذكر الاجزاء والصور حين أحضر راتبه بشرط لا وان لم يكن كذلك حين أخذها لا بشرط مانته في النظر الثاني وجوده سيطلق في الاول - سره .

عن المختار بلا داع ومرجح ، ومنه ما يكون لغايته غاية ولغاية غايته غاية وهكذا فلا يكون له بالحقيقة غاية ، كما أنه لو كان لكل ابتداء ابتداءً لكان الجميع أوساطاً فلا ابتداء لها ، وذلك كالحوادث العنصرية والحركات الملكية والنتائج المترادفة للقياسات إذا كانت غير متناهية ، فلنورد بيان هذه الأمور في مباحث :

المبحث الأول

في المبتدئات غاياتها

اعلم أن كل حركة إرادية فلها مبادىء مرتبة فالسبب القريب هو القوة المحركة أي المباشرة لها وهي في الحيوان تكون في صلة العضو ، والذي قبله هو الإرادة المستتة بالإجماع ، والذي قبل الإجماع هو الشوق والأبعد من الجميع هو الفكر والتخيل ، وإذا ارتسمت في الخيال أو العقل صوراً متوافقة حركة القوة الشوقية إلى الإجماع بدون إرادة سابقة بل نفس التصور يفعل الشوق ، والأمر في صدور الموجودات عن الفاعل الأول على هذا المثال ، كما ستصحح لك من ذي قبل انشاء الله تعالى من أن تصور النظام الأعلى آلة لصدور الموجودات من غير حاجة إلى شوق ولا استعمال آلة ثم إذا تحرك الشوق إلى الإجماع وتحقق الإجماع خدسته القوة المحركة التي في الأعضاء ، فقد ثبت إن الحركات الإرادية تتم بأشياء المذكورة فربما كانت الصورة المرتسمة في القوة المدركة هي نفس الغاية التي ينتهي إليها الحركة كالإنسان إذا ضجر من موضع فتعجل صورة موضع آخر فاشتاق إلى المقام فيه فتتحرك نحوه وانتهت حركته إليه ، وربما كانت غيرها كما يشتاق الإنسان إلى مكان ليلقى فيه صديقاً ، ففي الأول يكون نفس من أنتهت إليه الحركة نفس الغاية المتشوقة ، وفي الثاني لا يكون كذلك بل يكون المتشوق حاصلًا بعد ما انتهت إليه الحركة ، وربما (١) يكون نفس الحركة غاية المتحرك ، فقد تبين أن غاية (١) أي بالسبب إلى حركة أخرى كما يتحرك زيد من مسكه إلى بيت الرياضة للربذة

الحركة في كل^١ حال من حيث كونها غاية الحركة هي غاية حقيقية أولية للمبدء القريب للحركة التي يكون في عصلة الحيوان لا غاية له^(١) غيرها ، بخلاف المبادي قبله إنزهما كانت لها غاية غير ما ينتهي اليه الحركة كما علمت ، فان اتفق أن يتطابق المبدء القريب الأقرب والمبدءان اللذان قبله أعني القوة الشوقية مع ما قبلها من التخييل^(٢) والعكر كانت نهاية الحركة غاية للمبادي كلها فليست عبثاً لأنها غاية إرادية ، وإذا تطابق ما انتهت إليه الحركة المشتاق التخييلي ولم يطابقه الشوق العكري فهو البعث ، ثم كل^٣ غاية ليست نهاية الحركة فليس مبدءاً تشوق فكري فلا يخلو إما أن يكون التخييل وحده هو مبدء الشوق أو التخييل مع طبيعة أو مزاج مثل التنفس وحركة المريض أو التخييل مع خلق وملكة نفسانية داعية إلى ذلك الفعل بالاروية كاللعب باللحية ، فيسمى العمل في الأول جزاء وفي الثاني قصداً ضرورياً أو طبيعياً وفي الثالث عادة ، وكل^٤ غاية لمبدء من تلك المبادي من حيث أنها غاية له إذا لم توجد يسمى الفعل بالقياس إليها باطلاً^(٣) . وإذا تقررت هذه المقدمات بالنسبة إلى الشوقية لا العاملة التي غايتها دائماً إلى الحركة كالطباع والأفعال الحركة دائماً طلباً إما طبعياً وإما ارادياً والطلب لم يكن مطلوباً بقط - سرده .

(١) وذلك لأن الحركة العاملة أدل وحظت نصيباً قط وبشرط لا أي غير مغلوطة بالشوقية والمبركة كانت كالطباع ، فإن شئت سم القوة الضلية ، وإن شئت سم الطبيعة التي في الباطن مبركة عامة ومختلفة كما أن المطلوب من تحريك الطبيعة مادتها ليس إلا نهاية الحركة كذلك في الحركة الضلية - سرده .

(٢) وفي الشفاء أيضاً استعمل هنا كلمة أو وهي معنى الواو والافتقار التخييل البعدي عن العكر لم يكن به وبين البعث بالمعنى الذي ذكرناه فرق كما لا يخفى ، ولعاصل أن معنى البعث في الاصطلاح أن لا يكون هناك مبدء فاعلي فكري فلا غاية فكرية ويكون ما انتهت إليه الحركة التي هي غاية دائماً للعاملة غاية للتخييل والشوقية ، ثم إذا لم يتطابق العاملة والشوقية التخييلية في الغاية بمعنى ما انتهت إليه الحركة بل لكل غاية غير ما للآخرى مع عدم تكس عليه فكرية كما في البعث فلا يخلو إما أن يكون التخييل وحده - سرده .

(٣) لا تعجنى هذا الاصطلاح ولو سمي بالقياس إليها بالضبط لكان أولى إذا لم يخلو عدم وجود - سرده .

قد علم أن^١ العت غاية القوة الخيالية على التفصيل المذخور والشرائط المميّة
 فقول الفائل إن^٢ العيث من دون غاية ألبته أو من دون غاية هي خير أو مضمونة خيراً
 غير صحيح ، فإن^٣ الفعل لا يجب أن يكون له غاية بالقياس إلى حاليس مبدأ له بل
 بالقياس إلى ما هو مسد له ، ففي العيث ليس مبدأ فكري ألبته فليست فيه غاية فكرية
 وأما العبادي الآخر فقد حصلت لكل منها غاية في فعله يكون تلك الغاية خيراً
 بالقياس إليه ، فإن^٤ كل فعل نفساني فاشوق مع تخيل وإن لم يكن ذلك استحيل
 ثابتاً بل يكون زائلاً فلم يبق الشعور به ، فإن^٥ التخيل غير الشعور . ولو كان
 لكل شعور شعور به مذهب إلى غير النهاية ثم إن^٦ لانبعاث الشوق من السائم والساهي
 وكذا ممن يلعب بلعبته مثلاً علة لاسحالة إماماعة أو ضجر عن هيئة أو إرادة انتقال
 إلى هيئة أخرى أو حرص من القوى الحساسة أن يشجع لها فعل إلى غير ذات من
 أسباب جرئية لايه مكن ضبطها ، والماء للذئذ ، والانتقال من الملول للذئذ ، والحرص
 على الفعل الجود للذئذ كل ذلك مذهب القوى الحيوانية واللذة غير حسي أو تخيلي فهي
 خير حقيقي للحيوان بما هو حيوان ، وظني بحسب الخير الإنساني ، فليس هذا العمل
 خالياً عن خير حقيقي بالقياس إلى ما هو مبدأ له وإن لم يكن خيراً حقيقياً عقلياً .

المبحث الثاني

في الاتفاق

زعم ذي مقرطيس أن^١ وجود العالم إنما يكون بالاتفاق وذلك لأن^٢ مبادي العالم
 أجرام صغار لا يتجزئ لصلابتها ، وهي مبثوثة في خلل غير متناه ، وهي متشاكلة
 الطباع^(١) مختلفة الأشكال الدائمة الحركة ، فاتفق أن تصادمت منها جملة واجتمعت

(١) إمامتشاكل الطباع فهو مسلم عند ذي مقرطيس ومبرهن عليه أيضاً لاتفاق الاجرام
 في مجرد الجسمية أي قبول الخطوط الثلاثة المتقاطعة على زوايا قوائم ، وليس قول الجسمية عليها
 من باب الاشتراك النقطي ، ولأن باب اتحاد المفهوم واختلاف العقائق الصدوقة بامام اختلاف

على حياة مخصوصة فتكون منها هذا العالم بولكنه^(١) زعم أن تكون الحيوان والنبات ليس بالاتفاق.

وأما أنبأذقلس^(٢) فزعم أن تكون الأجرام الأسطقسية بالاتفاق فما اتفق أن كانت حياة اجتماعية على وجه يصلح للبقاء والنسل بقي ، وما اتفق أن لم يكن كذلك لم يبق ، وله في ذلك حجة :

منها إن الطبيعة لاروية لها فكيف يعمل لأجل غرض ؟

ومنها إن العساد والموت والتشوهات والزوائد ليست مقصودة للطبيعة مع أن لها نظاماً لا يتغير كأضدادها ، فعلم أن الجميع غير مقصودة للطبيعة فإن نظام الذبول وإن كان على عكس النشو والنمو ولكن له كمكسه نظام لا يتغير ونهيج لا يمهول ولما كان نظام الذبول ضرورة المادة من صور أن يكون مقصوداً للطبيعة فلا جرم نحكم بأن نظام النشو والنمو أيضاً بسبب ضرورة المادة بالافسد وداعية للطبيعة ، وهذا كالمطر الذي يعلم جزئاً أنه كائن لضرورة المادة إذ الشمس إذا بخرت الماء فطلس البحار إلى البارد فلما برد صار ماءً ثقيلاً فسر لضرورة ، فاتفق أن يقع في مصالح فيضان أن الأمطار مقصودة لتلك المصالح وليس كذلك بل العرورة المادة .

ومنها إن الطبيعة الواحدة تعمل أفعالاً مختلفة مثل الحرارة فإنها تحل الشمع

في الاشكال فهو لاجل على الكيفيات الملموسة والاراجرام الصغار في النار مثلثات فلها رؤس حداد تمرر في الشرة ويراني حرارتها في البواقى مكلمات أو مرعات أو كرات كما هو مقتضى البساطة والنزوما القول بالغلاء وكل ذلك باطل - سره .

(١) لان الاطلاق والكواكب بعدما انفتحت عمل أوضاعها وأشعتها هذه اسكونات لمبات فلم تكن بالاتفاق أي ملاءمة أو بلافاية أو عيوبها معاً - سره .

(٢) أي لم عدم ولم جرى على جعل وجود الافلاك بالاتفاق ولا الاسطقسات لكونها ابداعية صده بل يكون المركبات من الاسطقسات صده بالاتفاق وحيثه فذل مراده لحقوق الامور العرية والموارد العارضة بها كما سمي بعض علماء الاسلام أيضاً عالم الكون والمصادد والاتفاقات لذلك - سره .

وتتعد الملح ، وتسود وجه القصار ويبين وجه الثوب .

فهذه جميع الفائلين بالاتفاق وقبل الخوس في الجواب تقدم كلاماً فنقول
إن الأمور الممكنة منها دائم ومنها أكثرى ، ولكل منهما علة ، والفرق بينهما
إن الدائم لا يعارضه معارض مالا شري قديعارضة معارض ، فالأكثرى يتم بشرط عدم
المعارض سواء كان طبيعياً أو إرادياً ، فإن الإرادة مع التصميم وتهيئة الأعضاء للمحرك
وعدم مانع للمحرك وناقض للضرورة إمكان الوصول إلى المطلوب فيز إنه يستحيل
أن لا يوصل إليه ، ومن الأمور ما يحصل بالتساوي كقعود زيد وقيامه ، وما لا يحصل
على الأقل كوجوده أصبح زائداً ما يكون على الدوام أو على الأكثر فلا يقال
لوجودهما إنه ^(١) اتفاقي ، والباقيان ^(٢) قديكونان باعتبارهما واجباً وذلك مثل
أن يشترط إن المادة في تكون كنف الجنين نسلت عن المصروف عنها إلى الأصابع
الخمسة بالقوة العارضة صادفت استعداداً تاماً في مادة طبيعية فيجب أن يتخلق أصبح
زائد فعند هذه الشروط يجب تكون الأصبع الزائد ، ويكون ذلك من باب الدائم
بالنسبة إلى هذه الطبيعة الجزئية وإن كان نادراً قليلاً بالقياس إلى سائر أفراد النوع
فاذا حقق الأمر في تكون الأمر الأقل إنه دائم بشروطه وأسبابه ، ففي سيرورة
المساوي أكثرى أو دائماً بملاحظة شروطه وأسبابه لم يبق ريبه فالأمور الموجودة

(١) أي لا يقول العلة به لأن الاتفاق إما بمنى إن الشيء الاتفاقي لا حاصل له وإما بمنى
أنه لا غاية له وكلاهما خلاف الواقع لوجود العاقل والعاية إذا كان مناط الحاجة والغاية
علة فاعلية العاقل ، وأيضاً الاتفاق فيما هو غير مترقب الوقوع فيكون على سبيل الدور ووجودها
دائمي وأكثرى - سرده .

(٢) والوجوب يتألف الاتفاق فلا يقول عاقل اتفق أن صارت الاربع زوجاً فالمدة المعصية
المستوفية لجميع شرائط القول الصادقة للقوة العارضة بالنسبة إلى الأصبع الزائد كالاربع بالنسبة
إلى الزوجية ، والعاقل إن الكلام في النيات وأما وجود الأسباب الفاعلية لفروع منه أذ قد حقق
في موضعه إن التساويين مالم يترجح أحدهما على الآخر يستعمل لم يقع ، وإذا سئل عن كل من
طرفي التقبض في مرتبة العاية فالجواب السليح حيث وضع لزوم السبب والاسباب وإيجابها إياها
كيف يمتنع اتفاق - سرده .

بالاتفاق إنما هي بالاتفاق عند الجاهل بأسبابها وعللها وأما بالقياس إلى مسبب الأسباب والأسباب المكتشفة بها فلم يكن شيء من الموجودات اتفاقاً كما وقع في السنة الحكماء الأشياء كلها عند الأوائل واجباته فلو أحاط الإنسان بجميع الأسباب والعلل حتى لم يشذ عن علمه شيء لم يكن شيء عنده موجوداً بالاتفاق ، فإن عثر حافر بشر على كنز فهو بالقياس إلى الجاهل بالأسباب التي سافت الحافر إلى الكنز اتفاقاً وأما بالقياس إلى من أحاط بالأسباب المؤدية إليه ليس بالاتفاق بل بالوجوب ، فقد ثبت إن الأسباب الاتفاقية حيث تكون تكون لأجل شيء إلا أنها أسباب فاعلية بالعرض ، والغايات غايات بالعرض وربما يتأدى السبب الاتفاقى إلى غايته الذاتية كالحجر العابط إذا شج ثم سقط إلى مضبطه الذي هو الغاية الذاتية ، وربما لا يتأدى إلى غايته الذاتية بل انتصر على الاتفاقى كالحجر العابط إذا شج ووقف ، وفي الأول يسمى بالقياس إلى الغاية الطبيعية سبباً ذاتياً ، وبالقياس إلى الغاية العرضية سبباً اتفاقياً ، وفي الثاني يسمى بالقياس إلى الغاية الذاتية باطلاً ، فإذا تحقق ما قدمناه فقد علم أن الاتفاق غاية عرضية لأمر طبيعي أو إرادي أو قسري ينشئ إلى طبيعة أو إرادة فيكون الطبيعة والإرادة أقدم من الاتفاق لذاتيهما ، فما لم يكن أولاً أمور طبيعية أو إرادية لم يقع اتفاق ، فالأمور الطبيعية والإرادية متوجهة نحو غايات بادت والاتفاق طار عليهما إذا قيس إليهما من حيث أن الأمر الكائن في نفسه غير متوقع عنها إذ ليس دائماً ولا أكثرية لكن يلزم أن يكون من شأنها التأدية إلى ذلك لادائماً ولا أكثرية إذ لو لم يكن من شأنها التأدية إليها أصلاً لم يُقل في ذلك الأمر إنه اتفق مثل كسوف الشمس عند قعود زيد فإنه لا يقال إن قعود زيد اتفق أن كال سبباً لكسوف الشمس ، وإذا قيس إلى أسبابه المؤدية فيكون غاية ذاتية له طبيعية أو إرادية ، فظهر إن وجود العالم ليس على سبيل الاتفاق وإن كان للاتفاق مدخل بالقياس إلى بعض أفرادها ، فما نسب إلى أنبأ قلس أو ذريح قراطيس ككله باطل .

وأما الجواب التفصيلي عن الشبه المذكورة ففي الأول إنه ليس إذا عدت الطبيعة الروية وجب أن يحكم بأن الفعل الصادر عنها غير متوجه إلى غاية ، فإن الروية لا تجعل الفعل ذا غاية بل إنما تميز الفعل الذي يختار ويعينه من بين أفعال يجوز اختيارها ، ثم يكون لكل فعل من تلك الأفعال غاية مخصوصة يلزم تأدي ذلك الفعل إليها لذاته لا يجعل جاعل حتى لو قدر^(١) كون النفس مسلمة عن اختلاف ادواعي والمعارف لكان مصدر عن الناس فعل متشابه على نهج واحد من غير روية كما في الفلك فإن الأفلاك سليمة عن البواعث والعوارض المختلفة فلا جرم أفعالها على نهج واحد من غير روية .

ومما يؤيد ذلك إن نفس الروية فعل ذو غاية وهي لا يحتاج إلى روية أخرى .
وأيضاً إن الساعات لا شبهة في تحقق غاياتها ثم إذا صارت ملكة لم يحتاج في استعمالها إلى الرواية بل ربما تكون مانعة كالكتاب الماهر لا يروى في كل حرف وكذا العقود الماهر لا يتفكر في كل نفرة ، وإذا روى الكاتب في كتبه حرفاً أو لعقود في نفرة يشبه في صناعته ، فللطبيعة غايات بلا قصد وروية وقريب من هذا اعتصام الزائق بما يعتصم به ، ومبادرة البدني حث المضوم غير فكر ولا روية ، وأوضح منه إن القوة النفسانية إذا حركت عموماً طاهراً أو فاسداً تحركه بواسطة الوتر والنفس لا شعور لها بذلك .

وفي الشبهة الثانية إن الفساد في هذه الكائنات تارة لعدم كمالها وتارة لحصول مواع وإرادات خارجة عن مجرى الطبيعة ، أما الأعدام^(٢) فليس من شرط كون الطبيعة متوجهة إلى غاية أن تبلغ إليها ، فالموت والفساد والذبول كل ذلك

(١) ونعم ما قيل .

أريكي گووردنه يكسوى ماش ۴ يككلو يكفبهو يكروى باش - سده .

(٢) ولعله بعض نسخة الاصل وأما حصول المواع فكذلك لا يخفى ، ويمكن أن يكتمى عن الثانية بقوله ، وأما نظام الذبول الخ لا نمرح حصول المواع أيضاً لاعدام - سده .

ذلك المقصود الطبيعي عن البلوغ إلى الغاية المقصودة ، وهاتنا سر^(١) ليس هذا
المشهد موضع بيانه ، وأما نظام الذبول فهو أيضاً متأد إلى غاية وذلك لأن له متبينين
أحدهما بالذات وهو الحرارة والآخر بالعرض وهو الطبيعة ، ولكل منهما غاية
فالحرارة غايتها تحليل الرطوبات فتسوق المادة إليه وتفتتها على النظام ذلك
للحرارة بالذات ، والطبيعة التي في البدن غايتها حفظ البدن ما أمكن بإمداده بعد
إمداده ، ولكن كل مدد تال يكون الاستعداد منه أقل من المدد الأول كما سيأتي
في علم النفس ، فيكون نقصان الإمداد ، سبباً لنظام الذبول بالعرض والتحليل سبباً
بالذات للذبول وفعل كل واحد منهما متوجه إلى غاية ، ثم إن الموت وإن لم يكن
غاية بالقياس إلى بدن جزئي فهو غاية بالقياس إلى نظام واجب لما أعد للنفس من
الحياة السرمدية ، وكذا ضعف البدن وذبوله لما يتبعهما من رياضات النفس وكسر
قواها البدنية التي بسببها تستمدد لا آخرتها على ما يعرف في علم النفس ، وأما الزيادات
فهي كائنة لغاية ما ، فإن المادة إذا صلت أعضائها الطبيعة الصورة التي تستحقها ولا
يمثلها كما علمت ، فيكون فعل الطبيعة فيها بالغاية وإن لم يكن غاية للبدن
بمجموعه ، ونحن لم ندع إن كل غاية لطبيعة يجب أن يكون غاية لغيرها ، وأما
ما نقل في المطر فممنوع بل السبب فيه^(٢) أوضاع سماوية تلحقها قواها واستعدادات
أرضية للنظام الكلي وافتتاح الخيرات ونزول البركات ، فهي أسباب إلهية لها غاية
هائلة أو أكثرية في الطبيعة .

وفي الشبهة الثالثة إن القوة المحركة لها غاية واحدة هي إحالة المحترق إلى

(١) وهو ما أشرنا إليه أن في نظام الكل كل متظهم أن الكل غايات بالنسبة إلى الأسباب
التي في البدايات - سره .

(٢) أن حصل الأوضاع على الجسمانية فهي أسباب قريبة والأسباب البعيدة . إلهية النعوس
المنطبعة والنفوس الكلية سيما نفس تلك الشمس وهي المحركات الداخلية لسماوات والعقول
الكلية وهي المحركات الغائية لها واقع تعالى في البداية والنهاية محيط بالكل والمطر غاية
بالعرض ليس لضرورة المادة - سره .

مشاكله جوهرها ، وأما سائر الإفاعيل كالعقد والحل والتسويد والتبييض وغيرها فإنما هي توابع ضرورية ، وستعلم أقسام الضروري الذي هو إحدى العايات بالعرض وقد ذكر في كتاب الشفاء إبطال مذهب أنباز فلس ببيانات مبيّنة على المشاهدات وشواهد موضحة ، ولذلك حمل بعضهم كلامه في البخت والاتفاق على أنه من الرموز والتجوزات أو أنه مختلق عليه لدلالة ما تصفحه ووجده من كلامه على قوة سلوكه وعلا قدره في العالم ، ومن جملة تلك الدلائل الواضحة إن البقعة الواحدة إذا سقط فيها حبة برّوحية شعير أنبت البسر برأو الشعر شعيراً ، فعلم أن سيرورة جرد من الأرض برأ والآخر شعيراً لأجل أن القوة الفاعلة تحركها إلى تلك الصورة للضرورة المادة لنشأبها ولو فرض أجزاء الأرض مختلفة فاختلافها ليس بالماهية الأرضية بل لأن قوة في العبة أفادت تلك الخاصية لذلك الجزء الأرضي فإن كانت إفادة تلك الخاصية لخاصية أخرى سابقة عليها لزم التسلسل وإن لم يكن كذلك كانت القوة المودعة في البرة لذاتها متوجهة إلى غاية مميّنة وإلا فليست الزيتون برأ والبحليخ شعيراً .

مرشدة كامة برودة

ومنها إن الغايات العادرة عن الطبيعة في حال ما يكون الطبيعة غير معروفة كلها خيرات وكمالات ولهذا إذا تأدت إلى غايات ضادة كان ذلك في الأقل فلهذا يطلب الإنسان لها سبباً عارضاً فيقول ماذا أصاب هذا الحيوان حتى مرس وذبل ولم لا ينبت البر والشعير ، وإذا كان كذلك فالطبيعة متوجهة إلى الخير إن لم يعقها عائق . وأيضاً إذا أحسنا بقمور من الطبيعة أعناها بالصاعة كما يفعل الطبيب معتقداً إنه إذا زال العائق واشتدت القوة توجهت الطبيعة إلى إفادة الصحة والخير وهذا يدل على المقصود .

المبحث الثالث

في غاية الافعال الاختيارية

إن من المعطلة قوماً جعلوا صلافة تعالى خالياً عن الحكمة والمنفعة

مع أنك قد علمت أن^{*} للطبيعة غايات وأن فعل النائم الساهي لا ينفك عن غاية ومصلحة
بعض قواه التي هي في الحقيقة فاعل لذلك العمل وإن لم يكن للقوة العقلية أو
الفكرية ، متمسكين بحجج هي أوهن من بيوت المنكبت .

منها التشتت في إبطال الداعي والمرجح بأمتلة جزئية من طريقي الهارب
ورغيفي الجايح وقدحي العطشان ، ولم يعلموا أن^{*} حياء المرجح عن علمهم لا يوجب
نفيه فإن^{*} من جملة المرجحات لأفاعيلنا في هذا العالم أمور خفية عنا كالأوضاع
الملكية والأمور العالية الالهية^(١) ، ولم يتفطنوا إنه مع إبطال الدواعي في الأفعال
وتمكن الإرادة الجرافية ينسد^(٢) باب إثبات الصانع ، فإن^{*} الطريق إلى إثباته
إن^{*} الجائز لا يستغني عن المرجح ، فلو أبطلنا هذه القاعدة لم يمكننا إثبات واجب
الوجود بل مع ارتكاب القول بها لم يبق مجال للنظر والبحث ، ولا اعتماد على
اليقينيات لعدم الأمن عن ترتب تقيض النتيجة عليها ، وربما يخلق في الإنسان حالة
تريه الأشياء لا كما هي لأجل الإرادة الجرافية التي ينسبونها إلى الله تعالى ، فهؤلاء
انقوم في الدورة الإسلامية كالسوفسطائية في الزمان السابق .

ومنها ماسر من أن^{*} كون الإرادة مرجحة صفة^(٣) نفسية لها ، والصفات
النفسية ولزام الذات لا تغفل كما لا يعمل كون العلم علماً والقدرة قدرة ، وهو أيضاً

(١) يعني ان المرجح الثاني عند الله لا اله تعالى هو الفاعل الحقيقي وقد مر في أو ابل
هذه التلميح ما يوضح المطلوب فتذكر - سره .

(٢) هاهنا إيراد ضمير الوجود وهو ان ساد هذا الباب الترجيح بلا مرجح لا الترجيح .
والجواب ان لترجيح مستلزم للرجح كما فرود من أن حصول أحد الترجيحين بلا مرجح مع
تساويهما ان كان ترجيح آخر وهلم جراً يلزم التسلل والالزم لترجح بلا مرجح .

وأيضاً لما كانت العلة العائية علة فاعلية الفاعل فمعد عدم المرجح المعاني لا يكون لفاعل
فاعلاً بالعمل فمن وضع الفاعل يلزم دفعه - سره .

(٣) كما قال المشكلم ان سببه الى القدرة سبة الوجوب الى الامكان لكن لم يعلموا
ان الارادة سبب المرجح السابق عليها وهو التمديد بقائمة العمل موجبة لا مطلقاً - سره .

كلام لا حامل له فإن مع تساوي (١) طرفي الفعل كيف يتخصص أحد الجانبين والخاصية التي يقولونها هذان فإن تلك الخاصية كانت حاصلة أيضاً لو فرض اختيار الجانب الآخر الذي فرض مساوياً لهذا الجانب .

ومنها (٢) ما سبق أيضاً من قولهم: بأن الإرادة متعقبة قبل الفعل بلا اختصاص بأحد الأمور ثم تعلقت بأمر دون أمر ، وهذا كاف في اقتضائهم فإن المريد لا يريد أي شيء اتفق إذ الإرادة من الصفات الإضافية فلا يتحقق إرادة غير متعلقة بشيء ثم يعرضها التعلق ببعض الأشياء (٣) نعم إذا حصل تصور شيء قبل وجوده ويرجح أحد جانبيه إمكانية حصول إرادة متضمنة لأحدهما ، فالترجيح متقدم على الإرادة كما مر ، وأقوى ما يذكر من قبلهم أمور أوردها صاحب المباحث المشرقية .

الأول إن الفلك جسم متشابه الأجزاء وقد تعين فيه نقطتان للقطبية ودائرة لأن تكون منطقة ، وخط لأن يكون معوراً دون سائر النقاط والدوائر والخطوط مع أنه كان جائزاً بحسب الذات أن يكون القطبان غير تينك النقطتين ، وكذا المنطقة والمعور يكون عظيمه أخرى وخطاً آخر لتشابه المحل .

والثاني إن لكل فلك حركة خاصة إلى جهة معينة دون غيرها من الجهات مع جواز وقوع الحركة إلى كل واحدة منها ، وكذلك لكل حركة حد معين من السرعة والبطؤ دون غيره مع تساوي النسبة إليهما .

الثالث اختصاص كل كوكب بموضع معين من الفلك مع عدم خصوصية توجد في ذلك الموضع دون غيره لتساوي الجميع في الطبيعة ؛ فالعقل يجوز وقوعه في موضع آخر من فلكه .

(١) أي التساوي في الواقع والتخصيص بفرض النقص - سره .

(٢) لا يفتى أن بين هذه العجة وبين سابقها تنافياً إذ بناء الأولى على كون الإرادة

أحدية التعلق وبناءه على كونها متساوية النسبة إلى الأمور - سره .

(٣) كلمة نعم وقعت موقع بل الاضراب - سره .

الرابع احساس العالم بمقدار خاص دون ما هو أعظم منه أو أصغر مع جوارحها

عند العقل

والجواب عن الأول إن تلك النقطة توجد بالفعل بواسطة الحركة المعينة^(١) فإن الحركة المعينة يوجب تعيين النقطتين ولزم من تعيينهما تعيين المحور لواقع بينهما ، فإنه لو لا الحركة لم يتعين دائرة للمنطقة المستلزعة لتعيين القطب والمحور . وعن الثاني إن اختلاف الحركات جهة وسرعة لاختلاف^(٢) مبادئ العقلية وكونها مقتضية للأفلاك وحركاتها على وجه يتبعها أحسن النظامات .

ويخرج منه الجواب عن الثالث : مع أن موضع قبال الكوكب إنما حصل بالكوكب لأقبله وإلا كان مصعاً من غير تلك الحفرة وبعد وجوده لا يجوز له التبديل . وعن الرابع إن لكل جسم من "محدد وغيره طبيعة خاصة تقتضى مقداراً خاصاً لذلك الجسم فلا يمكن غيره ، والتحويل العقلي ربما يخالف الواقع لعدم اطلاع العقل على خصوصية السبب قبل السرطان .

ولقد رسالة^(٣) مفعلة في حل هذه الإشكالات المعاكدة بتمهيد مقدمات

(١) من نقل الكلام إلى الموضع لتعيين الحركة فنقول : هذا رجوع إلى الوجه الثاني فلم يكن ما وجهين بل وجهاً واحداً - سرده .
(٢) قد عرفت أن لكل علة خصوصية عامة من مطلوبات الناس فتلك الخصوصية بأي من ترتب غيرها لظور في مطلوبات - سرده .

(٣) لم نر هذه الرسالة ولكن كان فيها إشارة إلى ما حسمه من التواضع الربوبية وغيرها من أن هذه التيمات رابطة داخلية في حدود هوياتها وإن كانت عرضيات لما هيئاتها النوعية ، فإنه كلها منالصة من باب أحد الجزئي مكان الكل ، وأنها لوازم للهويات وثبوت اللازم للمعلوم ليس محل طبيعة بوجه ما مثل ما مثل أنه لم يجل الألف مستقيمة والدان معوجة فلا يعطى السائل أن الألف بدون الاستقامة ليست الفاء ، والدان بدون الأعوجاج ليست دالا فإذا أمرا ههنا لم يكونا معطيين ولو جعل العرف المطلق مورد السؤال طيس له وجود طبيعة فرجع السؤال إلى أنه لم يجل الألف الفاء والدان دالاً مع أن الداني لا يعلل ، ولها وردا من السبب سبب في الأول والثنى شقي لم يزل - سرده .

أصولية يرول بها الرب عن القلب من أراد الإطمينان فليراجع إليها ، فالعامل إن المختار متى كانت نسبة المعلول إليه إمكانية من دون داع ومقتضى لصدوره يكون صدوره عنه متمملاً لامتناع كون المساوي راجعاً ، فإن تجويز ذلك من العاقل ليس إلا قولاً باللسان دون تصديق بالقلب (١) فذلك الداعي هو غاية الإيجاد ، وهو قد يكون نفس العاقل كما في الواجب تعالى لأنه تام العاطية ، فلو احتاج في فعله إلى معنى خارج عن ذاته لكان ناقصاً في الفاعلية بمستعلم أنه مسبب الأسباب ، وكل ما يكون فاعلاً أولاً لا يكون لعمله غاية أولى غير ذاته إذ الغايات كسائر الأسباب تستند إليه ، فلو كان لعمله غاية غير ذاته فإن لم يستند وجودها إليه لكان خرق الفرض وإن استند إليه فالكلام عائداً فيما هو غاية داعية لصدور تلك الغاية المفروضة كونه غير ذاته تعالى وهكذا حتى ينتهي إلى غاية هي عين ذاته ، فذاته تعالى (٢) غاية للجميع كما هو إنه فاعل لها ، وبيان ذلك إنه منقرر لك إنشاء الله تعالى إن واجب الوجود أعظم مستهيج بذاته ، وذاته مصدر لجميع الأشياء ، وكل من ابتهج بشيء ابتهج بجميع ما يتصدر عن ذلك الشيء من حيث كونها صادرة عنه ، فالواجب تعالى يريد الأشياء للأجل ذواتها من حيث ذواتها بل من حيث أنها صادرة عن ذاته تعالى ، فالغاية له في إيجاد العالم بنفس ذاته المقدسة ، وكل ما كانت فاعليته لشيء

(١) فإن ذلك السعور إذا تساوى وتعاظم صدر مرجحان وقف عن العمل بل العار ما لم ير الناء والصفا لم يتعلق قوته الشوقية وميلها بالحركة فلم يرجعها على السكون إلا بالمرجع - سره

(٢) انفت قد جعل الله تعالى غاية الخلق مروة ذاته في الحدث لدسي قوله خلقت لخلق لكي اعرف هو الكتاب البعيد قوله بما حلف الج والاسر الالبصون أي ليعرفون كذا قال المفسرون والحكماء قالوا غاية الخلق ذاته بذاته فكيف التوفيق ، فان مروة عين ذاته كما ان صفاته الاخرى ذات فلامناه وحارة اخرى مروة وعوده الردي على الانسان الكامل وحارة اخرى الغاية الحروفية الشهودية وسلو ميته بعلية بالله علماً حذورياً في المانة حيث لا يفي عالم وعارف كما هي الشمس الصرف هو الحق المحض والقاء عن القاء - سره .

على هذا السبيل كان فاعلا وغاية لذلك الشيء حتى إن اللذة فينا لو كانت شاعرة بذاتها وكانت ذاتها مصدراً لفعل لكانت مرية لذلك الفعل لذاتها ولأجل كونه صادراً عن ذاتها فكانت حينئذ فاعلا وغاية .

وما وجد كثيراً في كلامهم من أن العالي لا يريد السافل ولا يلتفت
 وهم وتنبه : إليه وإلا لزم كونه مستكماً لا بد لك السافل لكون وجوده أولى
 له من عدمه والعلة لا تستكمل بالمعلول لا يصرفنا ولا ينافي ما ذكرناه إذ المراد من
 المحبة والانتفاع المنفيين عن العالي بالنسبة إلى السافل هو ما هو بالذات وعلى
 سبيل القصد لا ما هو بالعرض وعلى سبيل التبعية ، ولو أحب (١) الواجب تعالى فعله
 وأراد له لأجل كونه أثراً من آثار ذاته ورشعاً من رشعات فيضه وجوده لا يلزم من
 إيجابه تعالى لذلك العمل كونه وجوده بهجة وخيراً له تعالى بل بهجته إنما هي
 بما هو محبوبه بالذات ، وهو ذاته المتعالية التي كل كمال وجمال رشح وفيض
 من كماله وجماله .

قرأ القاري بين يدي الشيخ أبي سميد بن أبي الخير رحمه الله قوله تعالى
 "يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ" فقال : الحق أنه يُحِبُّهُمْ لأنه لا يحب إلا نفسه فليس في الوجود
 إلا هو وما سواه من صنعه ، والصانع إذا مدح صنعه فقد مدح نفسه ، ومن هذا يظهر
 حقيقة ما قيل : لو لا المشق ما يوجد سماء ولا أرض ولا بحر ولا بحر ، والفرس من
 محبة الله تعالى للخلق عابدة إليه فالمحسوب والمراد بالحقيقة نفس ذاته تعالى لذاته
 كما إنك إذا أحببت إنساناً فتحب آثاره لكان محبوبك بالحقيقة ذلك الإنسان .

(١) وفي المعاصرين من المخالفين من يقول : إن الإرادة من الصفات العملية ولا معنى
 للإرادة لا إرادة الغير ، وإذا كان تبين قولنا : وإقسامه في شاق لا معنى لإرادة ، لم ير إلا إرادة معه
 لما قلنا إليه من البراهين ، ألا ترى أن المريد بالإرادة الإمكائية أيضاً لا يريد الذات مريد
 الأكل والشرب واللباس والسكن والكتابة والحياسة والأهل والصديق وغيرهم لا إرادة له
 ذاته ومحبته نفسه - سره .

كما قيل (١) شعراً .

وما حب الديار شغفن قلبي ولكن حب من سكن الديار

المبحث الرابع

في غاية الكائنات المتعاقبة لا الى نهاية

ولنمهد لبيانها مقدمة هي إن من جملة العايات بالعرض هو الذي يقدر له
المرودي وهو على ثلاثة أقسام :

أحدها (٢) الأمر الذي لا بد من وجوده حتى يوجد العاية على أن يكون
وجوده متقدماً على وجود العاية مثل صلابة الحديد ليتم القطع ، وهذا يسمى نافعاً
إقافي الحقيقة أو بحسب الظن ، ومن هذا القبول الموت وأمثاله فإن الموت غاية
دفعه لنظام النوع وللنفس أيضاً كما أشرنا إليه .

(١) قوله -أمر على جدار ديار سلمى - أقلل العدار ودال الجدار ، أو في سفر السج امر على
لديار ديار سلمى ، وللمكة في الإجمال أولاً وتعبية التبيين في النفس ، وأن يكون المبدل من
توضيحه وشبهه لا ذكر الدن وان ديار سلمى كلها كل الديار وغير ذلك ، ويظهر اليقين .
قوله أقلل أرسا سار فيها جمالها كيف مدار دار فيها جمالها - سرده .

(٢) لعل المقام يحتاج الى التوضيح فتوضحه بان هذا معاناً :

الاول ما اشير له من وجه الصلابة بان العاية بالعرض اما متقدمة بالذات على العاية بالذات
كالصلابة واسوت ، وامامها بالذات كالادكية ، وامام تأمرة بالذات كحدوث الكائنات من حركة
الاملاك والثاني الفرق بين الصلابة والادكية حيث جعل احدهما متقدمة على العاية بالذات
لتي هي القطع والآخرى ، وما و ذلك لان الصلابة حلة للقطع بخلاف الادكية فان لها الصلابة
لاتعاقبة مع ، والثالث لذلك نقول العاية معتبر فيها النهاية بوجه مكيف تطلق العاية على الصلابة
والادكية وهما مع السكين مثلاً من أول منتهى الى آخره قلنا : يتحقق النهاية والآخرية فيها من
للمراد ، الصلابة الصلابة المخصوصة التي جد اللين ، والادكية هي التي في السكين عند تسمية
صعلا لكيفية التي في الحديد قبل تصيله فانها اسود او ادكية .

وهنا جواب آخر وهو ان جعل هذه غايات للقوى والطوائع التي تحمل في المصير التي
يعتس فيها لتدارك اثار حتى يحصل المعدن ، ومن أسبأ الله تعالى يا من في المعدن
حرته - سرده .

الثاني ما يكون لازماً لملزوم الغاية فيكون في الوجود مع الغاية مثل إنه لا بد من جسم اه كُن للقطع ، وإنما لم يكن منه بدٌ لالِدُ كُنْته بل لأنه لازم للعديد الذي لا بد منه .

الثالث الذي يكون حصوله مترتباً على حصول الغاية إما على طريق اللزوم كحدوث الحوادث العنصرية من حركات الأفلاك ، وغاية الحركة الفلكية ما فوقها وإما لأعلى طريق اللزوم كحبّ الولد التابع للغاية في التزويج وهو التناسل ؛ فهذه الأقسام غايات بالعرض ، و يقال لها الضروري و وجود الشر في عالمنا من هذا القسم أعني الضروري فإنه لما وجب في العناية الإلهية التي هي الجود وجود كل خير ، وكان منها مسبب المركبات من العناصر الأربعة ، وكان لا يمكن وجود النار مودةً بسببها النظام إلى الغاية المقصودة الأعلى صفة الإحراق لزم من ذلك أن يفسد بعض المركبات ، وأما إنها كيف تسبب النار إلى عانفسه ، فليما توجهه حركات الأفلاك التي هي صادرة عن التدبير الإلهي والنظام الواجب ، فالضرورة بالقياس إلى أفراد الشر ضرورة ، وبالقياس إلى أمر آخر أو النظام الكلي غاية كما مر في باب الخير وسيأتيك زيادة الإيضاح في باب العناية إنشاء الله تعالى .

فاذا تقرر ذلك فنقول : أما القول في الحوادث الكائنة الفاسدة فيجب أن يعلم أن الغاية الذاتية للطبيعة المدبرة للعالم ليس وجود شخص معين من النوع بل ^(١) الغاية الذاتية أن توجد الماهيات ^(٢) النوعية وجوداً دائماً فان أمكن أن يبقى

(١) بل الغاية الذاتية في باطن العالم بحسب التوجه إلى خواتم السلسلة الطولية المصودة وليست في عرض العالم الطبيعي كباقيين في مباحث المعاد وهذا كما أن السند العاقل إما هو في باطن العالم بحسب السلسلة الطولية النزولية إلا أن هذا تبرز عن التكامن وذاك تكامن من التبرز - مرده .

(٢) ماذا كروه من دوام وجود الماهيات النوعية إما بدوام وجود شخص واحد لها أو بدوام تماثل الأعداد الكائنة العالسة ودوام النظام المدبر لها مبني من وجه على أصول موضوعات مأخوذة من

الشخص الواحد منها فحينئذ لا يحتاج إلى تعاقب الأشخاص فلا جرم لا يوجد عنها الشخص واحد كما في الشمس والقمر وإن لم يمكن بقاء الشخص الواحد كما في الكائنات الفاسدة فحينئذ يحتاج إلى الأشخاص المتعاقبة لامن حيث أن تلك الكثرة مطلوبة بالذات بل من حيث أن المطلوب بالذات لا يمكن حصوله إلا مع ذلك فيكون إلا نهاية في الأشخاص غاية مرضية لذاتية ، فالغايات الذاتية متناهية ، فهذا بيان غاية الطبيعة المدبرة المتنوع ، وأما غاية الطبيعة الشخصية فهي بقاء ذلك الشخص لتعنين وليس لها غاية غير ذلك ، وأما الحركة الفلكية المستمرة فالقصد منها كما ستعرف استخراج الأوضاع الممكنة من القوة إلى الفعل ليحصل لتفوسها التشبيه بالكامل ، وذلك لما لم يمكن إلا بتعاقب الأوضاع الجزئية لاجرم صارت الأوضاع المتعاقبة غايات مرضية كحصول الكائنات العنصرية كما سمعت ، وأما المقدمات وانتائج فيجب أن يعلم أن المراد بتناهي الملة المائية إنه لا يجوز أن يكون للفاعل الواحد في فعل واحد غاية بعد غاية إلى غير النهاية فأما أن يكون للأفعال الكثيرة غايات كثيرة فذلك جائز ، وهنا لكل قياس غاية معينة وليس للنفس في ذلك القياس غاية سوى تلك الغاية فلا استحالة فيه .

(فصل ٢٣)

في الفرق بين الغاية والخير

من الهيئة ومن العنكيات من العلم الطبيعي ومن وجه آخر على ثبوت أرباب الأنواع التي هي من فاعلية مجردة دائمة الوجود تمتع عليها القصر الدائم والاكثرى لولم يتم الأنواع وجوداً وقد ظهر بالاعتبارات العلمية الرياضية والطبيعية الأخيرة فساد الأصول الموضوعية السابقة المذكورة وقد تقدمت المناقشة في ثبوت أرباب الأنواع ثم لما كانت الفواوين الكفية الأخودة من الطبيعة بالتحركة متوقعة في دوام صحتها على تحقق الأوضاع والشرائط المعاصرة المرجودة وللا دليل على دوامها على حالها فلا دليل على دوام العيش مقيداً بالوضع العاشر ، فليس من الواجب أن يكون في الوجود ناس طبيعى دائماً أو حيوان أوسات أو أرض أو عناصر كذلك ، وهذا بخلاف دوام أصل العيش على ما أراده الله تعالى فإن له علة تامة وفاقلاً مطلقاً دائم الوجود غير مقيد بشرط ولا عدم مانع وهو الله سبحانه ما بهم ذلك وللإسلام تفصيل يطلب من موضعه . طمعه .

إعلم أن^١ الغلة النائية إما واقعة تحت الكون أو هي أعلى من الكون ، فإن كانت واقعة تحت الكون فهي إما أن تكون موجودة في القابل كوجود صورة الدار في الطين واللين مثلاً للبناء ، وإما أن تكون موجودة في نفس الفاعل كالاستكثان ، وفي الجميع الغاية بالحقيقة هو السبب الأول لسائر العلل ، وذلك لأنه عالم تكن الغاية متصورة في نفس الفاعل لم يجر أن يكون الفاعل فاعلاً ولكنها معلول في الوجود الخارجي لسائر العلل إذا كانت واقعة تحت الكون . وفي القسم الأول^(١) منها نقول إذا قيس إلى الفاعل من حيث أن^٢ تصور سار محركاً لموهلة لكونه فاعلاً كان غاية وغرضاً ، وإذا قيس إلى الحركة^(٢) كان نهاية لا غاية لأن^٣ الداية يؤتمتها الشيء فلا يصح أن يبطل مع وجودها الشيء بل يستكمل والحركة تبطل مع انتهائها ، وإذا قيس إلى الفاعل من حيث استكمالها بعوكل قبل فيه بالقوة فهو خير لأن^٤ مزيد القوة مكمل والمدمشرف المحصول والوجود بالفعل يكون خيراً ، وإذا قيس إلى القابل من حيث هو قابل وبه سار بالفعل فهو صورة ، فله نسبة إلى أمور أربعة ، وبكل حيثية له إسم خاص ، وفي القسم الثاني فإذا هو صورة أو مرض في الفاعل إذا نسب إليه من حيث استكمال به من خيراً ، ومن جهة أنه مبدء حركته كان غاية ، فقد تحقق إن^٥ كل غاية فهو باعتبار غاية ، وباعتبار آخر خيره إما حقيقي أو معنوي كبعض الحركات التي مبدءتها التحيل الصرف دون القصد الفكري والطبيعية . ولك أن تعلم أن^٦ غاية الفاعل القريب الملاصق لتحريك العادة متصورة في العادة ، وعالمت غاية متصورة في المادة فهو ليس فاعلاً قريباً ، فإن اتفق أن يكون الذي غايته صورة في العادة والذي غايته ليست صورة في المادة أمراً واحداً كانت فاعليته مختلفة بالقرب والسد ، والمباشرة

(١) المراد الأول والثاني الوجود في القابل والموجود في الفاعل - سده .

(٢) هذا بالنظر إلى طبيعة الحركة وانها تحايل السكون تحايل عدم و للكمة مثلاً وأما بالنظر إلى ان التحرك في الآين مثلاً يأتي بافراد سيالة من الآين ليستقر في أين ثابت كان ما انتهى إليه الحركة غاية - طمده .

للتحريك وعدمها ، والصورة الحاصلة في المادة تكون غاية له بإحدى الجهتين بالذات وبالأخرى بالعرض مثل أن يبني الإنسان بيتاً ليسكن فإنه من جهة ما هو طالب السكنى علة لكونه بناءً فالمستكن علة أولى للبناء ومن جهة ما هو بناء معلول له من جهة ما هو مستكن ، فهو من حيث كونه بناءً علة قريبة ، فلا جرم غاية الاعتبار الأول ليست صورة في مادته وباعتبار الآخر الذي هو به ملاصق صورة وهياة في البيت .

(فصل ٢٤)

في الفرق بين الخير والوجود

فدعلت أن العاية ربما تكون بحسب نحو من الوجود فاعلاً للفاعل بما هو فاعل وعلة غائية للفعل وبحسب نحو آخر من الوجود معلولاً للمعزولة ، فلها بهذا اسحو من الوجود قياس إلى الفاعل المستكمل به ، وقياس إلى الفاعل الذي يصدر عنه فهو بالقياس إلى الفاعل الذي لا يكون منفعلاً به أو بشيء يتبعه كل وجوداً ، وبالقياس إلى الفاعل المنفعل كل خير أو الخير بالجملة ^(١) ما يطلبه كل شيء وهو الوجود أو كمال الوجود ، وأما الوجود فهو إفاة ما ينهض للموس ، فالواهب لما لا يليق للموهب له ليس بجواد كمن يهب سكيناً لمن يقتل به مظلوماً ، وكذا من أعطى فائدة ليستميز منها مدلاً سواهاً كل ذلك البذل شكراً أو ثناءً وصيتاً أو فرحاً بل الجواد من أود انغير كمالاً في جوهره أو في أحواله من غير أن يكون بازائه عوس بوجه من الوجوه ، فكل فاعل يفعل لغيره من يؤدي إلى شبه عوس فليس بجواد بل هو معامل مستعيب ، فيكون نافساً فقيراً لأنه أعطى شيئاً ليتحصل له ما هو أولى به وأطيب ومن كان الأولى به فعل شيء فإذا لم يصدر عنه كان عادم كمال فكان ناقصاً في ذاته

(١) ل الفرق بين الخير والوجود المستعملين في المايات شرع في بيان الخير والوجود لمصنفين بقوله والخير الح - سورة .

وإذا توقف كماله على أمراً فكان فقيراً وإن كان ذلك الأمر إكمال غيره أو نفي الفقر عنه أو إيصال الخير إليه ، فإن حصول شيء من ذلك لغيره ، ولا حصول له إن كانا بمنزلة واحدة بالقياس إلى ذلك الفاعل فلا داعي له إلى ذلك الشيء ، ولا مرجح لحصول ذلك الخير لغيره ، فصدور الفعل عنه في حد الإمكان لأن العرض هو المفتحي للفعل والغير الموجب ليس غرضاً وإن لم يكن بمسئلة واحدة ، فقد رجع آخر الأمر إلى غرض يتصل بدائه ، فإن سؤال لم لا يزال يتكرر في العرض إلى أن يبلغ ذات الفاعل من خير يعود إليه أو شر ينفي عنه ، فحينئذ يقف السؤال إذ حصول الخير لكل شيء وزوال الشر عنه هو المطلوب بالدات لأن الإرادة والطلب لمن يمشق ذاته فيطلب كل شيء لمشوقه أعني ذاته ، فقد تبين أن كل طالب عرض نافع وباجملة فطالب العرض يطلب شيئاً ليس له هذا تلخيص ما وجدناه في كتبهم .

اعلم أن النظر في العلة العائية هو بالحقيقة من الحكمة
تقريباً وحصول: بل أفضل أجزال الحكمة ، وما ذكرناه في الكتب فيها مساهلات

وأشياء غير منفحة لا تستفح إلا بالكلام المتبع والتحقيق البالغ فيجب الخوض في تعيينها ، وتوفية الحقوق في النفس عن الشكوك الواردة عليها بقدر الوسع والطاقة .
فنقول : إنك لو نظرت حق النظر إلى العلة العائية وجدتها في الحقيقة هي
العلة (١) الفاعلية دائماً إما التعاير بحسب الاعتبار ، فإن لجائع مثلاً إذا أكل

(١) والبرهان عليه ما لو مر ما فاعلا له فعل ولمس له غاية كان صدور الفعل أي وجوده لأجل العاية بمعنى أنه لو لم تكن العاية لم يكن الفعل ، فالفعل من حيث صدوره متوقف على العاية ، وتوقف حقيقة الصدور عليها عن توقف فاعلية الفاعل عليها ، والفاعل الفروض فاعل بالدات فعالية محرم من الوجود هي بحسب داخل في ذات الفاعل بمعنى ما ليس بخارج ، فلو جود الفاعل مرتين أحدهما حالية محمية والآخرى مضلوبة معصلة والصلب به داخل في الدات وقد عرفت أن السبب من حيث قيامها بالدات جهات شككت فيها ، وبالحلة لذات الفاعل سعة إلى الفعل من حيث صدوره صها وهي سعة (مه) من حيث رجوعه إليها وهي سعة (لاجله) ، وللفعل مرستان هي خنوا سرتين الوجوديين في الدات أحدهما مرتبة عن الفعل والآخرى مرتبة الفاعل وهي مرتبة ،

ليشبع فإنما أكل لأنه تخيل الشبع فحاول أن يستكمل وجود الشبع فيصير من حد التخيل إلى حد العين ، فهو من حيث أن شبعان تخيلاً هو الذي يأكل ليصير شبعان وجوداً ، فالشبعان تخيلاً هو العلة الفاعلية لما يجعله فاعلاً تائماً ، والشبعان وجوداً هو الغاية المترتبة على الفعل بخلاف كل (١) صادر من الشبع ومصدر للشبع ولكن باعتبارين مختلفين فهو باعتبار الوجود العلمي فاعل وعلة غائية وباعتبار الوجود العملي غاية ، فاعلم أن العلة الغائية لا تنفك عن الفاعل ، والغاية المترتبة على الفعل أيضاً ترجع إليه بحسب الاستكمال ، فظهر إن تقسيمهم الغاية إلى ما يكون في نفس الفاعل كالفرح وإلى ما يكون في القابل وإلى ما يكون في غيرها كرضا فلان غير مستقيم ، فإن القسمين الآخرين في الحقيقة يرجعان إلى القسم الأول وهو ما يكون في نفس الفاعل ، فإن الباني لا يبنى والمحتل لرضا إنسان بفعله لا يحصل إلا لمنفعة تعود إلى نفسه سواءً كان المراد من الغاية ما يجعل الفاعل فاعلاً أو ما يترتب على الفعل (الفاعل خ ل) ترتباً ذاتياً ، وكذا تقسيمهم الآخر إنه قد يكون الغاية نفس ما ينتهي إليه الحركة وقد يكون غيره كما ذكرناه من طلب مكان للعائلة من غيره أو للقاء صديق إذ لولا أولوية أو طلب فرح أو انتفاع يعود إلى النفس لم تتصور الحركة الإرادية .

ويمكن (٢) الاعتذار عن الأخير لا بما ذكره بعضهم من أن المراد من الغاية

نفس الفعل والآخر مرتبة الغاية وهي مرتبة كمال الفعل ينتهي إليه في وجوده ومن هنا يظهر أن كل موجود ينحل إلى أصل الوجود وكما كان لفاعله غاية وأيضاً كل ما ليس له غاية وهو من الغاية غير مجعول بالذات - طمعه .

(١) وبعبارة أخرى هي كل فعل ذات الفاعل طالبت ذاتة لكن في الفاعل الامكانية ذاتهم الناقصة طالبة ذاتهم الكاملة وإن كان الكمال يظنونه وهم - سره .

(٢) ويمكن التوفيق بين كلامه قدس سره وكلامهم بأن ليس مرادهم أنه في القابل أو ما في نفس غيره المدخل غاية أخيرة فانها غايتان لهذا الفصل وإذا أخذنا هذين الآخرين صارت مفياتين ماخرين وطدتا بالآخر إلى الفاعل فانا لذاتنا غاية صنع الجار للسريع جوس .

في هذا التقسيم والتقسيم الآخر هي النهاية المترتبة على الفعل إذ قد سبق إن^١ العاية بهذا المعنى أيضاً يجب أن يعود إلى الفاعل ولو بحسب الظن إذا لم يكن عائق من بأن^٢ المراد^(١) منه إن^٣ العاية بحسب الماهية إما نفس ما انتهت إليه الحركة أو غيرها . ثم اعلم أنه فتوجد في كلامهم إن^٤ أفعال الله تعالى غير معللة بالأعراض والعايات ، ووجد كثيراً في ألسنتهم إنه تعالى عاية العايات وإنه المسمى والعاية وهي الكلام الإلهي « ألا إلى الله تصير الأمور » « وإن^٥ إلى ربك الرجعى » « في غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى فإن كان المراد من نفي التعليل عن فعله تعالى نفي ذلك عنه بما هي غير ذاته فهو كذلك لما سبق من أن^٦ الفاعل الأول يجب أن يكون ذاتاً في فاعليته لا يمكن أن يتوقف على غيره في الفاعلية ، لكن لا يلزم من ذلك نفي العاية والغرض من فعله مطلقاً كما علمت سابقاً ، فذلك أن تجعل علمه تعالى مبدئاً الحيز الذي هو عين ذاته تعالى علة غائية وإلزاماً في الإيجاد

فإن قلت : العلة الغائية كما صرحوا به هي ما يقتضي فاعلية الفاعل فيجب أن يكون غير ذات الفاعل ضرورة مباينة للمقتضى .

قلت : هذه المسامحات في كلامهم^(٢) كثيرة فإنهم كثيراً ما يطلقون الالتماس على المعنى الأعم منه الذي هو مطلق عدم الانشكاك اعتماداً على فهم المشهور في العلوم ، وكيف ولم يعم برهان ولا ضرورة على أن^٣ الفاعل يجب أن يكون غير العاية

الساكن لا يشاء كونه إذاً فاللساطان مسمى بقاية أخرى ، ولا يشاء أبداً كونه لما قبل السائر أيضاً مركبة كأحد الاجرة وهو كصلاح النظام يعود إلى من السائر - سره .

(١) كانه قيل واحد من أفعال المسمى بالناية ما هو غاية ومهابة بالعدل الأولى . . . الحقيقة العربية الخاصة بالنناية مطابقة للحقيقة اللغوية والعربية العامة - سره .

(٢) ومنها قولهم في الفصل الحقيقى الشهيرة الشيء ما يقتضى له ذاته ، وهو : هو الواجب مع أنه الوجود البحت البسيط البسيط القائم بذاته وليس له قيام ضرورى بفاعل ، ولله قيام ضرورى بقابل إذ لا مادة ولا ماهية له معلوم أن المراد نفي صفاته المميز وجوده ، بصير قولهم اجوهر هو القائم بذاته أى ليس قائماً بميزه كالمرحى وغير ذلك - سره .

في الحقيقة ، فإن الفاعل هو ما يفيد الوجود والعاية هي ما يفاد لأجله الوجود سواء كان عين ذات الفاعل أو أعلى منها ، أليس لو فرضنا العاية أمراً قائماً بذاته وكان ذلك الأمر مصدر فعل ذاتي لكان فاعلاً وعاية ، فقد علم أن مراد الحكماء من العاية التي نفوها عن فعله تعالى هي ما يكون غير نفس ذاته من كرامة أو محمدة أو ثناء أو إيصال تقع إلى الغير أو غير ذلك من الأشياء التي تترتب على فعله من دون الالتفات إليها من جانب القدس . وأما العاية بمعنى كون علمه (١) بنظام الخبير الذي هو عين ذاته داعياً له إلى إفاضة الخير بوجه الذي ذكرناه أولاً فهو مما ساق إليه الفحص والبرهان ، وشهدت به عقول المحول وأذهان الأكابر والأعيان ، وقد نص عليه الشيخ الرئيس في التعليلات بقوله - ولو أن إسماً عرف الكمال الذي هو واجب الوجود بذاته ثم كان يسطم الأمور التي بعده على مثاله حتى كانت الأمور على غاية النظام لكان عرضه بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال ، فإن كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو أيضاً الداية والفرض انتهى ثم نقول : كما إن المبدء الأول عاية لأشياء بالمعنى العذاور فهو هاية بمعنى أن جميع الأشياء طالبة لكمالها وتشبهة به في تحصيل ذلك الكمال بحسب ما يتمور في حقها ، فلكل منها عشق وشوق إليه إرادياً كان أو طبعياً ، والحكماء المتألهون حكموا بسريان نور لعشق والشوق في جميع الموجودات على تفاوت طبقاتهم ، فالكائنات بأسرها (١) إما كانت علماً لأن العلة العائية في أي موضع كل هي العلم بشرة الفعل ولما كانت علة العائية في هذا الفعل المطلق هي الذات الإلهية هذا العلم هو علم الذات بذاته الذي هو علم الكمال الإجمالي مطولاً عند المشائين ، وليس المراد العلم التعميني بها الذي هو لصور المرسمة ليست عباداً ، وهذا علمه بذاته علمه الإجمالي بطولاته في عين الكشف التعميني لأن سبط الحقيقة كل الوجودات بنحو أعلى وأتم بواسطة نظام الخير لأن العلة العائية في جميع المواضع هي العلم بالخير المترتب على الفعل ، والفعل هنا وجود كله خير وترتب عليه خير الغير بواسطة هذا العلم داعياً لأنه فاعل لافعل غير معصج إلى روية مسودة .

كالمبدعات على اعتراف شوق من هذا البحر العظيم ، واعتراف مقر بوحداية الحق القديم ، فلكل وجهه هو موليا . يحرق إليها ويقتبس بنار الشوق نور الوصل لديها ، وإليها الإشارة في الصحيفة الإلهية بقوله تعالى : « وإن من شيء إلا يسبح بحمده » وبيان ذلك إن كل واحد من الهويات المدبرة والآليات الصورية لما كان بطبعه نازعاً إلى كماله الذي هو خيرية هويته المستفادة من ماضو الخير الأول نافرأ عن النقص الخاص به الذي هو شريته المتباعدة من الهيولى والأعدام تحقق أن لكل واحد منها شوقاً طبيعياً وعشاقاً غريباً إلى الخير ، فالخير لذاته معشوق فلولاً إن الخيرية بذاتها معشوقة لما توخته الطباع ، وما اقتضت الهمم على إثارها في جميع التصرفات ، والخير بالحقيقة عبده هذا المشوق والشوق إليه عند وجوده إن كان مما يباين والتأخذ به عند وجوده ، فإن كل واحد من الموجودات يستحسن ما يلائمه وينزع إليه مفقوداً ، فالخير عاشق للخير إما الخاص به إذا كان من الخيرات الخالصة الامكانية أو المطلق وهو الخير الواجب بالوجود المرف الذي لا يصحبه شوب شرية وعدم والنور الحقيقي بلا ظلمة ، وعلة المشق هو ما نيل أو سينال من المعشوق ، وكلما زادت الخيرية واشتد الوجود زاد استحقاق المعشوقية وزادت العاشقية للخير لكن الموجود المقدس من شوب القوة والإمكان إذ هو الناية في الخيرية ، فهو العاية في المعشوقية والعاية في العاشقية ، فإذا عشقه له أكمل عشق وأوفاء ، والصفات الإلهية على ما استعمل لما لم يتمايز عن الذات فإذا فالعشق هناك صريح الذات والوجود ، وسائر الموجودات إما أن يكون وجودها حين عشقها أو متسبباً عنه ، فاعظم الممكنات عشقاً هي الحقول الفاعلة القابلة لتجلى النور الإلهي بغير وسط وبلا روية وإستعانة بحس أو تخيل ، وهي الفاعلة للأمر المتأخرة السافلة بالمقدمة العالية وللخصيسة بالشريفة ثم النفوس العالية الإلهية بتوسط العقل الفعال عند إخراجها من القوة إلى الفعل وإعطائها القوة على التصور والتمثل وإحساسك

المتمثل فيها والطمأنينة إليه وبعدها القوى الحيوانية ثم النباتية ، فلكل واحدة منها ^(١) عدة إلهية يصلح لها ويليق بها ، وتشبه بقدر الإمكان بمسندها الأعلى وحكاية عن تدبيرها للأشياء ، فعبادة الموجودات العلوية سيجيء بيانها في موضعه وأما السلفية فكل منها انقياد للعالي وحسوع وإطاعة لما هو أشرف منها وأقرب إلى العالم الأعلى ، ورشح خير على السافل ، فانظر إلى الجواهر المعدنية وقبولها للنفس والطبع وانقيادها للإذابة والطرق ، فهذه إقرارها بالمسند وخسوعها وخشوعها فكل ما هو أسرع للقبول وأهمل وأحسن الصورة فهو أجل ، وكلما هو في غفلة عن ذلك ولا ينتفع به كالمخمر والحجارة فهو أدون ، ثم إلى القوى النباتية وما يظهر منها الحركات ونورها يميناً وشمالاً مع الهواء كما في العرس :

مروحت سرو بياد شمال پنداری همی فشاند مستوحی گدارد کام

فهو ساجد وراكع ومسبح ومقدس باصطكاك أورافه وحرركات فسيانه وما يديه من أزهاره وأنواره وتسليم ثمرته إلى الحيوان ، والعاصي منه مالا ينتفع به ولا يصلح إلا للنار . ثم إلى الحيوان وخدمته للإنسان وذهابه معه حيث ما ذهب ، وحمله الانتقال إلى بلد لم تكونوا بالفيه إلا بشق الأملس ، ومنه عاص ومتكبر جاهد لطاعة الإنسان كالسباع وأنواع الوحوش ، ثم إلى عبادة الإنسان وتشبّهه بالمسند الأعلى في العلم والعمل وإدراكه للمعلومات وتحريمه من الجسمانيات فعبادته ^(٢) أجل العبادات

(١) هذه عبادة فطرية تكوينية لا سبيل فيها إلا إلى الطاعة فالأوامر والنواهي إمام شرعية تكايفية وأما تكوينية فطرية ، فكل الماهيات معطوذة على قبول كلمة كن وهي أمراً للوجود ، وكل المواد معبولة على قبول كلمات القوى الفطرية وهي أوامره المتعلقة بالمواد وجديتها أو أمر تنظيرية ، فكما أن الحكم الشرعي خطاب الله المخلوق بأفعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتفسير كذلك الحكم التكويني هو الخطاب التكويني التفسيري المتعلق بالماهيات والمواد من حيث الوجوب والإمكان ، الوجوب من هنا والإمكان من هناء سره .

(٢) فبدلاً من العبادة والحيوانية لأنه أين عبادة من عبادات الأفلاك والملكيات اللاني لا يشأها برام الميون ولاخرة الإبدان ، عبادت على المواهبه تعالى ومأمها أعياء ولقوب وأين

الارضية ، ومعرفته أعظم المعارف الحيوانية ، وله قبيلة النطق وشرف القدرة وكمال
 الخلق ، والمنهمك منه في المنصية يكون أخس (أخسر خ ل) من الحيوان والنبات
 والمعادن مردوداً إلى أسفل السافلين لأن الجواهر المعدنية قبلت الصورة وهو لم
 يعرف من معرفة اللاتكة المصنومين سيما المقرين كاقيل :

دوست کجا وتو کجا ای دغل نور ازل راجه به بل هم اضل

لكن في هذا النوع الاخير صب أضل الملك فضلاً عن الملك .

نه فکر است مسلم مملک را حاصل آچه در سر سویدای نی آدم از و است
 وهم حلاصة عبادته المعبود ونحة عالم الوجود سيما الحمدیون منهم الذین قالوا :
 روح القدس فی جنان الصاقورة بتذاق من حدائق الباكورة ،

ومی رئیسهم وسیدهم قیل :

احمد اور گشاید آن بر جلیل تا آید مدهوش مابد جبرئیل

بل مطلق هذا الصنف قال الشيخ فريد الدين العطار البشايوري قدس سره :

روز و شب این هفت پرگار ای بسر از برای تو است بر کار ای بسر

طاعت روحانیان از بهر نت خلعت و دوزخ عکس لطیف و قهرت

قدسیان بکسر سجودت کرده اند جز و کل محرق وجودت کرده اند

از حقارت سوی خود منگر بسی زانکه ممکن نیست پیش از تو کسی

ظاهر و جزو است و باطن کل کل خویش را قاصر مبین در هین ذل

چون در آید وقت رعتهای کل از وجودت خلت نهای کل

والر می ذلك ان الانسان الكامل بالفعل واقع تحت الاسم الاعظم وهو اسم الجلالة والملك

تحت الاسماء الترتيبية كالسبح القدوس والملك تحت الدائم الرافع الرب وهوها ، والاسان

معلم بجميع الاسماء الترتيبية والتشبيهية ، الا ترى لروح الملك دائماً روح مضاف بـ روح هذا

من الاسان روح مرسل يطلق عن وثاق الجسم الطبيعي بل التالي بل عن العالمين الصوريين فيخلق

المعبر ويطرح الكونين والملك القرب وان كان روحاً مطلقاً الا انه ليس معلماً بجميع الاسماء

الترتبية والتشبيهية ، هؤلاء الصمهم الخواتم في السلسلة الصعودية ، وهم العقول الصاعدة

النية من اسماء الدين والآله هو كأنهم وهم في جلايب أبدانهم قد صوها ، فهم وراء العقول

التي هي موانع السلسلة الرولية وان بقي حجاب ما يرفع رأساً كما قال علي عليه السلام عند

الضع غرت و رب الكعبة ، فسادتهم كيماً أجل من عبادة الملك عرب قليل من خالص العمل يرجع

على الكثير كثرة وافر كذا المعرفة بالنسبة الى الملك فان الاسان الكامل يعرف الله تعالى

بجميع أسمائه بحيث لا يخلل مراده من سره الاسان البشري بهو بشر سره .

يقطعها ، والشجرة ساجدة راساً لربها وهو لم يسجد ، والحيوان طائع للإنسان وهو لم يطع لربه ولا عرفه ولا وحده معوز بالله من هذه العلة والنيان ، فتشبهه بالمتدبر حسب القوة النظرية في إدراك المعقولات ، وبحسب القوة العملية في تصريعه أمراً وقوامه كتمريره القوة الحسية لينتزع من الحزنيات أموراً كلية ، وباستعانتها بالقوة المنحيلة في تعكسها حتى يوصل بذلك إلى إدراك غرضه في الأمور العقلية ، وتشكيله القوة الشهوية المباشرة من غير قصد بالذات إلى اللذة بل بالتشبه بالعلّة الأولى في استغناء الأنواع وخصوصاً أفضلها أعني النوع الإنساني ، وكتكليفه القوة الغسية منازعة الأبطال واعتناق القتال لأجل الذب عن مدينة فاضلة وأمة صالحة ، ويظهر منه الأدعيل من صميم قوته النطقية مثل تصور المعقولات والسروع إلى العمات وحب الآخرة وجوار الرحمن ، فافهم ما ذكرناه فافهم حق ينل لافهم شعر يعترى وإن بعضها وإن كان في صورة الإقناع والخطابة من اليان لكنّها رموز إذا استقصيت قادت إلى البرهان .

وبالجملة المقصود بأن الأشياء جميعاً سواء كانت عقولاً أو بؤساً أو أجراماً فلكية أو عنصرية لها تشبه بالمبدء الأعلى ، وعشق طبيعي وشوق غريزي إلى طاعة العلّة الأولى ، ودين فطري ومنهجه جبلي في الحركة نحوها والدوران عليها ، وقد صرح الشيخ في عدة مواضع من التعليقات بأن القوى الأرضية كالنفوس الفلكية في غاية في أفاعيلها ما فوقها إذ الطوائع والنفوس الأرضية لا تحرك موادها لتحصيل ماتحتها من المزاج وغيره وإن كانت هذه من التوابع اللازمة لها بل الغاية في تحريكها لموادها هي كونها على أفضل ما يمكن لها ليحصل لها التشبه بما فوقها كما في تحريكات نفوس الأفلاك أجرامها ، لا تفاوت انتهى ، ومن هاهنا يتعطر العارف الملبب بأن غاية جميع المحركات من القوى العالية والسافلة في تحريكاتها هو الماعل الأول من جهة توجه الأشياء المحركة إليها لا إلى ماتحتها (١) فيكون

(١) والرهان عليه أن الشيء لا يكون مقصوداً للاستعلاء من الرهن عليه أن وجوده

غاية بهذا المعنى أيضاً ، وبهذا ظهر سر قولهم لولا عشق العالي لانطمس السافل ، ثم لا يخفى عليك إن فاعل التسكين كالطبيعة الأرضية كفاعل التحريك كطبائع الأفلاك في أن مطلوبه أياً ليس مآتته في الوجود كالذي مثلاً بل غايته ومطلوبه كونه على أفضل ما يمكن في حقه ويلائمه كما أشار إليه المعلم الناصي ابونصر في المعوصم بقوله صلت السماء بدورانها والأرض برجحاتها كدب ولاشي إلا ربحد فيه شوقاً إلى محسوب واتحسناً إلى مرعوب طبعاً وإرادة ، قال بعض العرفاء : لعمري إن السماء بسرعة دورانها وشدة وجدها والأرض بقرط سكوتها لسيان في هذا الشأن ، ولعمري الهك لقد اتصل بالسماء والأرض من لذيتنا شئان تجلي جمال الأول ما طهرت به السماء طرباً وقشياً ، فهي بعد وفي ذلك الرقص والشاط وغشي به على الأرض لقوة الوارد فالتيت مطروحة على البساط ، وسريان لذة التحلي عندهما ، ومشاهدة لطاف الأول هي التي سلمت أفدتهم كما قيل في الشعر

فذلك من عميم اللطف شكر وهذا من رحيق الشوق سكر

فإن قلت : الغاية وإن كانت بحسب الشيئية متقدمة على الفعل لكن يجب أن تكون بحسب الوجود متأخرة عن الفعل مترتبة عليه ، فلو كان الواجب تعالى فاعلاً وغاية لزم أن يكون متقدماً على الوجود الممكنات ، الذات متأخراً عنها كذلك فيكون شيء واحداً أول الأوائل وآخر الأواخر .

قلت : قد مر إن تأخر الغاية عن العمل وجوداً وترتيبها عليه إنما يكون إذا كانت من الكائنات وأما إذا كانت مما هو أرفع من الكون فلا يلزم بل الغاية في المعلومات الإبداعية تتقدم عليها علماً ووجوداً باعتبارين ، وفي الحائث تتأخر عنها وجوداً وإن تقدمت عليها علماً ، ولك^(١) أن تقول : إن الواجب تعالى أول الأوائل

الممكنات رابطة بالنسبة إلى الواجب تعالى وبسبب وجوده من حيث هو موجودة فالواجب هو المقصود الحقيقي بها - ط منه

(١) الأولى أن يقال هو تعالى بحسب الوجود النسي أول الأوائل بحسب وجوده الراطلي

من جهة كونه علة فاعلية لجميع الأشياء كما سببرهن عليه ، وعلة غائية وغرضاً لها وهو بهينه آخر الأواخر من جهة كونه غاية وفائدة تقصده الأشياء وتتشوق إليه طبعاً وإرادة لأنه الخير المحض والمعشوق الحقيقي ، فمصحح الاعتبار الأول نفس ذاته بذاته ومصحح الاعتبار الثاني صدور الأشياء عنه على وجه يلزمها عشق يقتضي حفظ كمالاتها الأولية وشوق إلى تحصيل ما يفقد عنها من الكمالات الثانوية ليتشب به مدتها بقدر الإمكان وقد علمت الفرق بين الغاية الذاتية والغاية المرضية .

شكوك وإزاحات: قد تحقق لديك إن كل فاعل يفعل فعلاً لغرض ، هــ ذاته فهو قدير مستفيض يحتاج إلى ما يستكمل به ، فما (١) يستكمل به يجب أن يكون أشرف وأعلى منه ، فكل فاعل لغرض يجب أن يكون غرضه ما هو فوقه وإن كان بحسب الظن ، فليس للفاعل غرض حق فيما دونه ولا قصد صادق لأجل معلوله لأن ما يكون لأجله قصد يكون ذلك المقصود أعلى من القصد بالضرورة فهو كان إلى معلول قصد صادق غير مطعون لكان القصد معطياً لوجود ما هو أكمل منه وهو محال ، فإن اشتبه عليك ذلك بما ترى من تحقق بعض المملولات على حسب ما يقصده فاقصد كحصول الصحة من قصد الطبيب في معالجة شخص و تدبيره إياه لحصول صحته معتقداً إنه قد استفيدت الصحة من قصده إياها وكونها غرضاً له في

١- لما آخرا الواحدة إذا قرئت الصحة هي الخلق ساحل الله وكان المصنف مبر عنه بالنسبة بالبدن - سره .

(١) ان قلت الكاتب يكتب لمرض الواحد الاجرة ، وأخذ الاجرة كيف يكون أشرف من الانسان ! أو العوائد ينقل لتحويل خصلة الاجرة فهو كيف تكون أشرف من لسان و هو لا اقل جوهر وعاء مملوء .

قلت لولا الكاتب المحتاج يقصد الكاتب الشيء الذي أكمل من المحتاج والجواد بالقوة يقصد الجواد بالفعل أو صاحب الجود سعى الحال يقصد ذا الجود سعى الملكة هو بالجملة فالانسان يطلب الانسان .
وتدبيراً لله قدس سره قد ادى الى جواب آخر مقوله يكون القصد أعلى من المقصود للفاعل الحقيقة هو القصد - سره .

تدبيرها ، فاعلم أن قصد الطبيب وغرضه ليس مفيد الصحة بل إنما مهيداً مدداً أجل^١ من الطبيب وقصده وهو واهب الخيرات على المواد حين استعدادها ، والقصد مطلقاً مما يهيئ^٢ المادة لا غير والمفيد دائماً أرفع من القاصد ، فالقاصد يكون فاعلاً بالعرض لا بالذات .
سؤال ، كثير أتما يقع القصد إلى ما هو أخس من القاصد .
جواب ، بلى ولكنه على سبيل الغلط والخطأ^(١) .

سؤال ، قد تقرر إن الغرض ما يجعل الفاعل فاعلاً فالعلاقة الذاتية متحقة بينهما فالفاعل يجب أن يستكمل به بحسب الواقع .
جواب ، ربما يكون^(٢) الفاعل بحسب ذاته جوهرراً أشرف رقيماً مما قصده وبحسب مخالطة المواد وقواها الحسية والخيالية التي هي في الحقيقة يوجب القصد إليه يكون أخس منه .

سؤال ، إذا لم يكن للواجب غرض في الممكنات وقصد إلى منافعتها فكيف حصل منه الوجود على غاية من الاتقان ونهاية من التدبير والأحكام وليس لأحد أن ينكر

(١) أي أنه موجود بوجود قياسي لا بوجود نفسي لأن اللفظ والخطأ كذلك مثلاً الإنسان الذي هو أشرف جوهرراً من أن يثوث خذارة المعشاة به اللفظ والخيال والوهم فيحيل إليه أن من كماله الاتيان بالمعشاة والتلذذ لذتها ثم يلفظ فيحسب أنه بجوهره الشريف بقصد ذلك ويستكمل به واقع استكمال الوهم بما يتوهمه من لذة ، واستكمال القوة الجسدية بمادتها من الغاية - طمده .

(٢) أن قلت بهذا الجواب يتعلق شديداً سؤال قبله كما هو ظاهر ولا تعلق له بهذا السؤال .

قلت ، تعلقه بهذا الاجل ان هذا السؤال كان مضمونه ان الغرض لما كان للفاعل بما هو فاعل والفاعل أقوى وأكمل من المملول المنعمل فالفاعل يجب أن يستكمل به وان كل أحسن وأدون من الفاعل فمضمون الجواب ان الفاعل ، الذي كالتنفس الساعقة القدسية بحسب جوهر ذاته ليس فاعلاً للفعل الجزئي للعرض الجزئي ليكون الفعل الجزئي وسيلة لثبته الغرض الجزئي الدائر ويكون مملولاً في ماعليته لذلك الغرض ويستكمل وذلك كله لا يجوز على القدسي بما هو قدسي ، وأما من حيث المخالطة بالمواد فلا بأس بماعليته للفعل الجزئي المملول بالعرض الجزئي لان شأنه الاستكمال . واما كون هذا الجواب مطلقاً بالسؤال الذي قبله أيضاً فلا خير فيه اذ يكون ذلك السؤال مجاباً بجوابين - مبرر - .

الآثار المعجبية الحاصلة في تكون أجزاء العالم على وجه يترتب عليها المصالح والحكم كما يظهر بالتأمل في آيات الآفاق والأنفس ومناقبها التي بعضها بينة وبعضها مبينة وقد اشتمل عليها المجلدات كوجود الحاسة للاحساس ، وعقد الدماغ للتخيل ووسطه للتفكير ، ومؤخره للتذكر ، والحنجرة للصوت ، والخيوم للاستنشاق ، والأسنان للمص ، والريشة للنفس والبدن للنفس ، والنفس لمعرفة الباري جل كبرياؤه إلى غير ذلك من مافع حركات الأفعال وأوضاع مناطقها ، ومنافع الكواكب سيما الشمس والقمر وما لا يفي بذكره الألسنة والأوراق ، ولا يسع لضبطه الأفهام والأدواق .

جواب ، الواجب تعالى وإن لم يكن في فعله غاية غير ذاته ، ولا لمية مصلحة من المصالح والمصالح التي نعلمه أو لا نعلمه وهو أكثر بكثير مما نعلمه لكن ذاته ذات لا نحصل منه الأشياء إلا على أنتم ما ينبغي وأبلغ ما يمكن من المصالح ، سواء كانت ضرورة كوجود العقل للإنسان ووجود النسي للأمة أو غير ضرورة ولكنها مستحسنة كآيات الشمر على الحاجبين ، وتغيير الأخمص من القدمين ومع ذلك فإنه عالم بكل خفي وجلي لا يميز بينه متقال ذرة في السموات والأرض كما سيحى وكيف وعناية كآل علة لما بهما كما مر سيلها هذا السيل من أنها لا يجوز أن تعمل عملا لما دونها ولا أن تستكمل بمعلولها إلا بالعرض ، ولا أن تقصد فعلا لأجل لمعلول وإن كانت تعلمه وترضى به ، فكما إن الأجسام الطبيعية من الماء والنار والشمس والقمر إنما تفعل أفعالها من التبريد والتسخين والتشوير لحفظ كمالها لا لتتاع الغير منها ولكن يلزمها ارتفاع الغير عنها من باب الرشح كما قيل وللأرض من كأس الكرام نصيب وكذا مقصود ملكوت السماوات في تحريكاتها ليس هو نظام العالم الأسفل بل ما هو ورائها من طاعة الله تعالى والتشبه بالخير الأسمى ولكن يترشح منها نظام ما دونها على ما قيل في القوس .

عالم بخروش ^(١) لآله الا هو است فاعل بكما ان كه دشمن است او يادوست

(١) ودلش لا رحيمة وجود العالم حبيبة مبسوطة منع عليها الدم وحقيقة لوجوده

دنيا بوجود خویش موجی دارد حسن مقدار که این کشاکش بالوسی
فالواجب تعالى يلزم (١) من تعقله لذاته الذي هو مبدء كل خير وجود
حصول الأشياء على الوجه الأتم والنظام الأقوم ، فهذه اللوازم يا حبيبي من غايات
عرضية إن أريد بالغاية ما يقتضي فاعلية الفاعل وذاتيتها وإن أريد بها (٢) ما يترتب على الفعل
ترتباً ذاتياً لا عرضياً كوجود (٣) مبادئ الشرور وغيرها في الطبائع الهيولانية .
سؤال ، هذه اللوازم مع ملزوماتها التي هي كون تلك المبادئ على كمالها
الأقصى يجب أن تكون متميزة لتلك المبادئ إما تصوراً بالدات أو بالعرض مع أن
المبادئ بعضها طبائع جسمانية لا شعور لها أصلاً بما يتوجه اليه .

جوابه نفي الشعور مطلقاً عنها مما لا سبيل لنا إليه بل الفحص والمطرح وجبانه ، فإن
الطبيعة لو لم يكن لها في أفعالها مقتضى ذاتي لما فعلته بالذات ضرورة وإذا لم يكن
لمقتضياتها وجود إلا أخيراً فله نعم من النبوت أولاً (٤) المستلزم لسوء من الشعور وإن

التي هي الوجوب وظهوره تنادي وتشهد بالتوجيه وهو عين الهوية وبها للعالم الذي هو الماهيات
ظهور وهوية بالعرض لا بالعقيدة لأن شيئة الماهية بذاتها لا موجودة ولا معدومة بل ولا جزئية ولا
كلية وسيأتي أنه بذاته المستجبة مع جميع الأشياء وهو معكم أينما كنتم وأما قوله: لما قل بكميان
كـ دشمنت این بادوست فكلما باه المارسية بترلة أو للتقسيم لا للترديد يعني لما قل بدارد كـ این
دشمنت . وآن دوست ویداند که همه ظهور صفات دوست حقیقی است - سره .

(١) تعقله أو علمه فلي - سره .

(٢) هنا إشارة إلى ما اقتنا عليه البرهان أن للغاية تحسناً في مرتبة العمل وهو كمال وجود
الفعل الذي ينتهي إليه وبذاته غاية في الفاعل غير منفصل من ذاته هو الواجب تعالى لفعله غاية
ينتهي إليها لكن غاية بحسب ذاته ليس الذات - طبعه .

(٣) مثال للمرضى فإن الشر مجبول في أعضاء الإلهي بالعرض - سره .

(٤) أما الثبوت فلأن مطلق الشيء ليس فاقداً له وبالمقتضى مقتضى لذات المقتضى ، فوجود
الحرارة كمال في وجود القوة المسعنة الباردة ، ووجود البرودة في وجود القوة الباردة المائية ،
وقس البواقي ، واما الاستلزام لنحو من الشعور فلأن الدرك هو الليل والوجدان وما علم ما على
جميع ما وحسور ما وقد تحقق - سره .

لم يكن على سبيل الروية والقصد بل الحق عدمه كما في القرآن المجيد ^(١) ولأن
من شيء إلا يسبح بحمده، ولكن لا يفقهون تسبيحهم، ثم أنه ^(٢) بناماً على قاعدة التوحيد
الذي نحن بصدده تعنيفه انشاء الله تعالى بحجب أن يكون لجميع الأشياء مرتبة من الشعور
كما أن لكل منها مرتبة من الوجود والظهور لأن الواجب الوجود متصف بالحياة
والعلم والقدرة والإرادة مستلزم لها، بل هذه الصفات عينه تعالى وهو بذاته ^(٣)
المتصفة بها مع جميع الأشياء لأنها مظاهر ذاته ومجالي صفاته، غاية الأمر إن تلك
الصفات في الموجودات متفاوتة ظهوراً وخفاءً، أحسب تفاوت مراتبها في الوجود قوة
وضعاً.

سؤال، فديستدل من جهة أحكام الفعل واتقانه على روية الفاعل وقصده

(١) أي شاهداً على قراءة يفقهون بياء الغيبة - سره .

(٢) فانه اذا كان وجود ذرة الهباء ووجود الدرة البهاء أعني الحفيفة التي بها طرد لدم
عن هبولى الكل والفضل الكلى سحاً واحداً ككوح واحد يقتضى اشتراط السلبية بين العلة
والمملول فالعلة الوجود وجود علة العلم عدم علة السالبة مالمية بركان وجود الدرة البهاء
علماً كان وجود ذرة الهباء أيضاً علماً لان هذا من سح ذلك الا أن العلم في كل قابل بحسبه لان الوجود
في كل بحسبه أنزل من السماء ماءاً فبات أودية بغيرها وكذا اذا كان ذلك عتقاً كان هذا عتقاً
وفى عليه وبهذا الطريق اثبت عشق الهبولى بالصورة فيما سبق فتذكر - سره .

(٣) اشارة الى المرمود الذي يسره لاسمهم بوجود زيادته ريداً حقيقة الوجود المعروف
التي هي عين ذاته سبحانه اسمى الوجود الوجود بالحقيقة وما سواه ليس له مرتبة ذاتية بغيره
حظ من حقيقة الوجود والارم المائلة الموجبة للتركيب والافتقار، والتعديس لا صطرار،
فبصير القاهر مقهور أو الواجد ممكن أو اذ لم يكن شيء مما سواه سبحانه هي مرتبة من حظه من
حقيقة الوجود والوجودية لا يتصور الا بالوجود والوجود بقاء وجود لا يتصور لا شئ ولا يتعدد
كما هو ما باليه وأظهر ما فلا يمكن أن يوجد الا بالوجود المعروف التي هو حقيقة الحق الحقيقي
لقبوس بوحده لا شريك له فهو سبحانه وجود كل شيء بمعنى انه الذي يحوم به كل شيء ويوجد به
الاشياء باسم كل شيء قائم به، باسم كل شيء موجود به وهذا بالحقيقة هو له معنى البقاء، من كون
وجود كل ممكن راداً على ذاته خارجاً عنه لا ما يتخلل الجهور من الزيادة في المعنى والاعتبار،
ما اعتبر فيه عامض جداً سره .

فكيف لا يكون أفاعيل المبادئ الذاتية على سبيل القصد والروية ؟

جواب ، هذا (١) استدلال ، يحتمن به مخاطبة الجمهور ممن قسرت أفهامهم عن ادراك النيات الحقيقية ومبادئها ، قد مر أن لكل فعل غاية وثمره سواء أكلن مع الزوية أو بدونها .

قد استوضح من تناهيف ما ذكرناه إن المبدء الأول هو الذي **زيادة تبصرة :** ابتداء الأمر وإليه ينساق الوجود ، وانكشف إنه هو الغاية القصوى بالمعنيين (٢) كما إنه الفاعل و المفعلة الغائية للكل ، و الفرق (٣) بين المعنيين بوجهين : أحدهما بوجه الذاتية والعرضية ، والآخر بحسب الوجود المبني لذاته . والتحقق العرفاني لغيره ، فهو الأول بالإضافة إلى الوجود إذ صدر منه ولأجله

(١) يذكر في علم الكلام وليس برهائياً لأن أفعال الطبائع في غاية لاحكام والاتقان عند ذوي البصائر ولا روية لها - سره .

(٢) الأولي بمعنيين حلف اللام كما لا ينسى - سره .

(٣) أي بينهما فرق اعتباري من وجهين كل منهما موسس الا تثنية وه جعلها ، كأنه فصل متمم للمعاني بمعنى المنتهى إليه للحركات والافعال والطلبات ، لأن ما به الافتراق المذكور من الطوارئ بين الاثنية ، وكذا الفرق بين الوجهين اعتباري من باب سبك اعتباري من اعتباري .
و خلاصة مذكر من زيادة التبصرة الى التذويب ان الغاية الاخيرة لجميع العالم لها ثلاثة معان :

أحدها الملة الذاتية وقد علمت اعتبار سبق في علم الفاعل فيها وإياها علم السابق العلي بوجه الخير في النظام الكلي .

وثانيها الغاية بمعنى ما ينتهي إليه الفعل ويترقبها النهاية وهذا قسمان أحدهما ما ينتهي إليه الفعل بالذات والاخر ما ينتهي إليه بالعرض وهذا هما المراد بالذاتية والعرضية وبحسب الوجود المبني لذاته والتحقق العرفاني لغيره يعني وجوده المبني للنفس لذاته ما ينتهي إليه بالذات وهذا الفعل الكلي و الابداء المطلق ووجوده الرابطي لغيره مبروماً ما ينتهي إليه بالعرض ، واما مفارقة هاتين الغائتين مادام قاصداً للمعارف ، و عند الطمس العرف والماء المعص أو العلم لعضوري من باب علم الفاسي بالمعنى لا يبقى شيء حتى يتحقق وجود رابط هو المعروية صفة آتية له تعالى كالعلم - سره

الكل على ترتيبه واحداً بعد واحد، وهو الآخر بالإضافة إلى سير المصافير إليه
فإنهم لا يزالون مترقبين من منزل إلى منزل إلى أن يقع الانتهاء إلى تلك النجدة
فيكون ذلك آخر السفر فهو آخر في المشاهدة وأول في الوجود، والله عز وجل
حيث أنبأنا عن غاية وجود العالم بالمعنى الثاني قال: «كنتُ كثرأ محمياً فاحسبُ
أن أُعرف فخلقتُ الخلق لأعرف فدلتنا على أنه الغاية القصوى لوجود العالم معروفاً
كما إنه الفاعل والعلّة الغائية له موجوداً. ودلتنا أيضاً على بعض الغايات المتوسطة
بقوله: لولاك لما خلقت الأفلاك، فالغاية الأخيرة بالمعاني الثلاثة لوجود العالم إنما
هي وجوده تعالى ولقاء الآخرة، ولذلك بنى العالم ولأجله نظم النظام، وإليه ينساق
الوجود ألا إلى الله تعالى تصير الأمور.

قد تبين أن الوجودات العالمية كلها بحسب فطرتها الأصلية
تدنيب : متوجهة نحو غايات حقة وأغراض صحيحة، بل الغاية في
الجميع شيء واحد، هو الخير الأقصى، فليعلم (١) أن هاهنا غايات آخر وهمية كما
أشرنا إليه زينت لطوائف من الناس، فهم سالكون إليها في لباس وغماية من غير
بصيرة ودراية، وهم أكثر الناس إلا عباد الله المخلصين، فهؤلاء الطوائف مع
ولي الوجود في شقاق، فهم ليسوا بعباد الله في الحقيقة، ولا آله مولاهم وسيدهم، وحيث
ما يولونه عليه لا معالة ولي الشيطان من الطوائف، فإن شئت سقمهم عبدة الهوى
وإن شئت سقمهم عبدة الطاعات، فقد نزل بكل ذلك القرآن فمن تولى الله وأحب
لقائه وجرى على ما أجرى عليه النظام الحقيقى تولاهم وهو يتولى الصالحين، ومن
تعدى ذلك وطغى وتولى الطوائف واتبع الهوى فلكل نوع من الهوى طاعات، فتشخص
لكل معبود ووجه إليه كما في قوله تعالى: «أمرأيت من اتخذ إليه هويته» وإدراك
لتعلم أن المظالم الوهمية والغاية الجزئية تصحّل ولا تبقى فكل من كان وليه

(١) هذا بحسب الامر والنهي التكليفى التكوينى - سره -

الطاقوت والطاقوت من جوهر هذه النشأة الهيولانية ، فكما (١) امتنت هذه النشأة في العدم لزيادة الطاقوت اضمحلالاً فيذهب به معنأ في وروده العدم منقلباً به في الدركت حتى يحلّه دار البوار ، عصمتا الله وإخواننا في اليقين من متابعة الهوى والركون إلى زخارف الدنيا ، وجعلنا من عباده القالعون والدين يتولاهم برحمته يوم الدين.

فصل (٢٥)

في تحفة الكلام (٢) في العلة والمعلول واظهار عي من الخبايا
في هذا المقام

فدسبق القول منافي أن التأثير والتأثيرين أمرين قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض ، والمراد هنا (٣) بالعرض حيث وقع في كلامنا هو أن يكون اتصاف

(١) لعلك تقول: إن للنفس في مقام خياله اقتداراً على التصوير كما سيأتي في مباحث المعاد واللام والمافر بالحقيقة ما هو موجود لها وهو المدرك بالذات لا المدرك بالعرض .
فأقول: هؤلاء الطوائف مألوفاتهم الحسوسات الطبيعة فلا يتسلى بخيالاتها كمن يغوث ويتوفى ماله وولده في الدنيا فلا يتسلى بخيالاتها بل يشغرن أكثر وأيضاً فقد غلبهم على غواتها وذلك لا يقان لا يعارفه وأيضاً وهو أحكم وأبني هؤلاء لا يشككون من تخيل مألوفاتهم على صور معبودة لهم في الدنيا بل ذلك اليوم يوم حصاد الثمرات فإن أكل مال البنييم ظلماً في الدنيا يصير أكل اسد في الآخرة كله ظلم في جسم وخيالهم هناك الامور نجسم أعمالهم كما أن ايشار الركاة هاهنا جلوس على شاطئ ، فهو السلهاك وهذا من الضروريات بخاصية تبدل لنشآت كبذل سي القحط سم غرات عبال في الرؤيا بولولاهذا لكان كل من تصوره لصون الذنائب الجزئية أنهم ولذخائفه أسط أسعد وأفلح فهو باطل بالمطرة - سرده .

(٢) هذه العناية أجل مامي هذه المرحلة بل هي هذه البراجل و بعرفتها يتصل العناية بالعانقة و يبلغ كمال الكسب عند انصاف ، فإن توفيق حق الجمع بين البرهان وبين الدوق والوجدان الذي هو يعلم البرهان الديان اذا كان متقوى بالله تعالى ذا القتران وبين العمل والنفل حتى هذه الاسفار شكر الله تعالى مساعي من اجاده - سرده .

(٣) اعلم أن الوساطة في الثبوت كالمهرى التي توجب اتصاف رى الوساطة بباية الوساطة من صفة بالحيث لا يكون لها صفة سلب منه كوساطة النار في اصاف الماء لحرارة

الموصوف بالحكم المذكور له مجازياً لاحقياً إلا أن له علاقة اتحادية أو غيرها مع ما يكون موصوفاً به حقيقة ، كاتصاف الجسم بالمساوات وعدمها بواسطة اتحاده بالمقدار ، وبالمشابهة وغيرها بواسطة اتحاده بالكيف ، وكانصاف جالس السفينة بالحرارة بواسطة ارتباطه معها ، وقد علمت من قبل أن اتصاف الماهية بصفات الوجود من التقدم والتأخر ، والعلية والمعلولية وغيرها على النحو الذي يخص بالوجود من قبل الاتصاف العرضي المجازي من جهة علاقة اتحادية بين الماهية والوجود ، وانكشف لك في مباحث العمل إن العمل لا يتعلق بالماهية أصلاً ، ولا يصلح لأن يكون متعلق العمل والتأثير والإفاسدة وما أشبه هذه إلا مرتبة من مراتب

الواسطة في العروس وهي بخلافه يكون الاتصاف لعلاقة ويكون به صفة السلب حقيقة . وهي على أصنام

أحدها أن يكون الواسطة في الواسطة موجودين بوجودين متباينين في الوضع كالسبة والناسا في الاتصاف بالحركة .

وناسا أن يكونا موجودين بوجودين غير متباينين في الوضع كالسواد والابنوس في الاتصاف بالأسودية على السواد في الحقيقة .

وناشئ أن يكونا موجودين بوجود واحد كالفصل والعنبر في باب التحصيل من جعلهما واحد ووجودهما واحد بدليل العمل سيما في البساطة كالوجود والماهية في باب التحقق ، ولما كان وساطة الشخص في تحقق الكلى الضممي من قبيل الثالث كل وجود الطبعي عين وجود الشخص لا وجوداً مبرراً لا من وجودات أشعاعه كإداعه الرجل الهدائي العاصر للشيخ الرئيس أولاً وجود الضممي في عالم الإداع وهو وجود ذي النوع كمانتهم لأن الفرد لا يداعى أيضاً شخص من الطبيعي ، والتفاوت بينه وبين هذه الأمور الضمنية بالتفاضل لا يندفع في النماثل كمدى الإنسان الكامل والاسان الناقص وبالجمله طيس الوساطة من قبيل الوساطة في الثبوت ولا من قبيل الاول والثاني من الوساطة في العروس ادلا بوجود الطبيعي على عدة لادداته حالة عن الوجود والعدم ، ولا يصبر الوجود عيناً ولا جزءاً له ، ولكون الطبيعة مغيرة الوجود في شخصها وعدم تشي ، وجودي لداتها مازال الوجود الحقيقي وهو الشخص الحقيقي تحققاً لها ، فلم تكن الوساطة في اثبوت بل الاتصاف على سبيل التجوز ولكن التجوز يرهاى وبسطر شامخ عروسي ، وأما عند العقول الشبهة فهو يسمى حقيقة - سره .

الوجود لا الماهيات ، فالماهيات على صرافة إمكانها الذاتي وسداجة قوتها القطرية وبعطونها الجبلي من دون أن يخرج إلى فناء الفعلية والوجود والظهور ، والفائلون بثبوت المعدومات الممكنة إنما علطهم لأجل أنهم ذهبوا إلى انعكاس الثبوت من الوجود في تلك الماهيات ، وقد علمت أن هذا من فاسد القول إذ الماهيات قبل الوجود لا يمكن الحكم عليها بشيء من الأشياء حتى الحكم عليها بثبوت نفسها لها إذ لا ظهور لها ولا امتياز بينها قبل الوجود ، إذ الوجود نور يظهر به الماهيات المظلمة الدوات على البصائر والعقول كما يظهر بالنور المحسوس الأشجار والأحجار وسائر الأشخاص الكثيمة المظلمة الدوات المعجوبة لدواتها عن شهود الأبصار والعيون ، فكل مرتبة من الوجود يظهر بها ماهية من الماهيات لانصفه بها واتحاره معها فما لم يتحقق هذا التحوس الوجود لا يمكن الحكم على تلك الماهية المنسوبة إليه المتعددة به نوعاً من الاتحاد بشيء من الأشياء . لكن بسبب ذلك الوجود المعقول أو المحسوس يمكن الحكم عليها إنها هي أو ليست إلهي ، فليست هي لذاتها موجودة ولا معدومة ، ولا ظاهرة ولا باطنة ، ولا قديمة ولا حادثة ، بمعنى ثبوت شيء من هذه الأشياء لها . وأما إذا أريد ببعض هذه الأشياء سلب بعض آخر فحدث السلب صادق في حقها أولاً وأبداً بأن أريد من عدم سلب الوجود لاثبوت السلب ، ومن البطون سلب الظهور لعدم ملكة الظهور ، بل جميع السلوب صادقة في حقها أولاً وأبداً إذ لذات لها حتى يثبت لها شيء من الأشياء ، وارتفاع النقيضين إنما يستحيل من الشيء الموجود من حيث كونه موجوداً لامن حيث كونه غير موجود ، فما لم يعتسر للشيء وجود وإن كان على نحو الإنصباغ به لا يكونه موجوداً لذاته لا يمكن ثبوت شيء له والحكم به عليه ، فالحكم على الماهيات ولو كان بأحكامها الداتية وأوصافها الاعتبارية السابقة الأزلية من الإمكان والبطون ، والظلمة والخفاء والكمون وأشباهاها إنما يتوقف على انصباغها بصفة الوجود واستنارتها به ، فقول بعض

المحققين من أهل الكشف واليقين : إن الماهيات المعبر عندهم بالأعيان الثابتة لم يظهر ذواتها ولا يظهر أبداً ، وإنما يظهر أحكامها وأوصافها وما شئت ولا تشم رائحة الوجود أصلاً معناه ما قررناه ، فالحكم على الماهية بالوجود ولو في وقت ، من الأوقات إنما نشأ من غشاوة على البصر ، وغلط في الحكم من عدم الفرق بين الشيء وما يصحبه ويلزمه ، فكما إن لوازم الماهيات التي هي أمور اعتبارية لا يحتاج ثبوتها والحكم بها على الماهية إلى جعل جاعل وتأثير علة لا علة الماهية ولا علة غيرها كما ذهبت إليه كافة الحكماء والمحققون ، ودلت عليه صريح عباراتهم وعساوراتهم ، ومن هذا القبيل تحقق مبادئ الشرور والأعدام عند الفلاسفة حيث لا يكون تحقق مبادئ الشرور الذاتية عندهم بجعل وإفاضة من المبدء الأعلى الخالي عن القصور المقدس عن النقص في لأعمال تعالى عن ذلك علواً كبيراً فكذلك نقول : لما حققنا وبيننا إن أثر الجاعل وما يترتب عليه ليس إلا معاً من أنحاء الوجود ، ومرتبة من مراتب لظهور ، ولا ماهية من الماهيات بل الماهية يظهر بنور الوجود من دون تعلّق جعل وإفاضة بها ، فالمتحقق والصادر من المبدء الحق والمائع المطلق إنما هو بالحقيقة لوجود دون الماهية ، فنسب المملولية إلى الماهية بالمجاز الصرف كنسبة الموجدية إليها .

ولا يتوهم من أحد إن نسبة الموجدية إلى الماهيات كنسبة الأبيض إلى الجسم حيث نهكّم حكماً صادقاً على الجسم بأنه أبيض لأن مناط الحكم بالأبيضية على لجسم قيام وجود البياض بوجود الجسم قياماً حقيقياً ، فالجسم في مرتبة وجوده وإن لم يسم بـوجود البياض لكن يتم به في مرتبة وجود البياض لأن وجود شيء لشيء متأخر من وجود الموصوف ومتوقف عليه ، بخلاف الحكم على الماهية بالموجدية إذ لا قيام للوجود بالماهية ولا وجوداً أيضاً للماهية قل الوجود ولا أيضاً منزع الوجود في نفس الماهية

فلا وجه لانصافها بالموجودية الانتزاعية فضلاً عن الوجود الحقيقي بل الماهية ينتزع من الوجود لا الوجود من الماهية ، قال الحكم بأن^١ هذا النحو من الوجود إنسان أولى من الحكم بأن^٢ ماهية الإنسان موجودة ، لأن^٣ الانصاف بالشئ وأهم من أن يكون بانضمام الصفه إلى الموصوف في الوجود أو يكون وجود الموصوف بحيث ينتزع العقل منه تلك الصفه ، وكلا القسمين يستدعي وجود الموصوف في ظرف الانصاف ضرورة إن^٤ الشئ وحاله يمكن موجوداً في الخارج مثلاً لم يصح انضمام وصف إليه أو انتزاع حكم من الأحكام من نحو وجوده الخاص في الخارج كما بينه بعض أجلة المتأخرين والوجود قد حددت إنه الوجود لا الماهية ، فقد تحققت إن^٥ العلة كيف تكون علة بالذات أي بالحقيقة وكيف تكون علة بالعرض أي بالمجاز ولا نزاع لأحد في أن^٦ للعلّة جملاً وتأثيراً في الممكن ، فالمجموع إما الوجود أو الماهية أو انضمام الماهية إلى الوجود وانصاف أحدهما بالآخر ، ولما بين بطلان القسمين الأخيرين فلم يبق إلا كون الوجود متعلقاً بالجمال والإفاضة دون غيره ، فقد وضح أن ليس في الخارج إلا الأشخاص الوجودية ، وقد يتخلف في مبحث الماهية إن^٧ الوجودات الخاصة بالإمكانية هي بعينها مبادئ الفصول الذاتية للحقائق ، فالعقل يعتبر وينتزع من الأشخاص الوجودية الجنس والفصل والتنوع والذاتي والعرضي ويحكم بها عليها من جهة ذاتها أو عارضها الذي هو أيضاً نحو من الوجود ، فلهذا (١)

(١) في كيفية التركيب من الاجزاء العقلية كما قال السيد المحقق الشريف أشكال

وأقوال بعد اتفاقهم على تمايزها في العقل .

احتمالان الاجزاء العقلية متعددة وجوداً وماهية في العين .

وتأنيها انها في العين متعددة ماهية متعددة وجوداً بناءً على كونها اجزاء معسولة والعمل

هو الاتحاد على الوجود يرتفع الماهية على الوجود بالتجوهر .

وتأنيها انها في العين متعددة ماهية وجوداً بأمّا التي ذكر .

واجمع الاقوال وهو أن لا تنطبق ماهياتها في العين لا بنحو الوحدة ولا بنحو الكثرة بالذات وان

كل الكلى الطبيعي موجود في العين بالعرض فليس المتحقق بالذات في العين الان نحو وجود واحد

المعاني الجزئية أو الكلية الذاتية أو العرضية صور متميزة عند العقل يحصلها من الشخص بحسب استعدادات تعرض للعقل ، واعتبارات يتمثلها من جرئيات أقل أو أكثر مختلفة في التباين والاشتراك ، فيحرك من زيد قارة صورة شخصية لا يشاركه فيها غيره ، وأخرى صورة يشاركه فيها عمرو وبكر بآخرى صورة يشاركها فيها الفرس وغيره وعلى هذا القياس .

فإن قيل : هذا إنما يستقيم في النوع البسيط كالسواد لظهور أن ليس في الخارج لونية وفي آخره امتياز السواد عن سائر الألوان ولهذا لا يصح أن يقال جعل لوناً فجعل سواداً بل جعل وجوديهما واحد ، وأما في غيره فالدائيات المتميزة في العقل متميزة بحسب الوجود في الخارج ، وليس لوجودها جعل واحد كالحيوان فإنه يشارك النبات في كونه جسمياً ويمتاز عنه بالنفس الحيوانية بوجعل وجود الجسم غير جعل وجود النفس حتى أزيلت عنه النفس بقي وجود ذلك الجسم بمينه كالفرس الذي مات وجسميته باقية الوجود .

فلنا : قد سبق إن المأخوذ على وجه كونه مادة غير المأخوذ على وجه كونه جنساً وليس الكلام في تميز الأول عن الكل بالوجود الخارجي مع قطع النظر من الوجود الذهني والاعتبار العقلي وإنما كلام في الثاني لأنه الجزء المحمول المسمى بالذاتي ، ومحتمل الكلام إن جميع الموجودات عند أهل الحقيقة والحكمة الإلهية المتعالية عقلاً كان أو نفساً أو صورة نوعية من مراتب أضواء النور الحقيقي ، وتحليلات الوجود القهومي الإلهي ، وحيث سطع نور الحق اظنم وانهدم ما ذهب إليه أوهام المحجوبين من أن للماهيات الممكنة في ذاتها وجوداً ، بل إنما يظهر أحكامها ولوازمها من مراتب الوجودات التي هي أضواء وأطلال للوجود الحقيقي والنور الأحدي

بسيط ينتزع منه بحسب استعدادات للعقل لأجل تنبيه لشاركات أقل أو أكثر صور متميزة عند العقل وماتس ، منه قدس سره في هذا الكتاب وسائر كتبه أن العمل الحقيقي هو الوجودات خاص يشير إلى قول هذا ودمائه القول لرابع في هذا المقام - سره .

وبرهان هذا الأصل من جملة ما آتانا ربّي من الحكمة بحسب العناية الألفية ؛ وجعله قسطن من العلم بفيض فضله وجوده ، فحاولت به إكمال الفلسفة وتتميم الحكمة ، وحيث إن هذا الأصل دقيق غامض صعب المسلك عسير النيل ، وتحقيق بالغ رفيع السمك بعيد الفور ذهلت عنه جمه ور الحكماء ، وزلت بالذهول عنه أقدام كثير من المصلين فصلا عن الأنباغ والمقلدين لهم والسائر من معهم ، فكما وفقني الله تعالى بفضله ورحمته الإطلاع على الهلاك السرمدي والبطال الألفي للماهيات الإمكانيّة والأعيان الجوازية فكذلك هداني ربّي بالبرهان النير المرشّي إلى صراط مستقيم من كون الموجود والوجود محصوراً في حقيقة قواحدة شخصية لا شريك له في الموجودية الحقيقية ولا ثاني له في العين ، وليس في دار الوجود غيره ديار ، وكلّما يتراعى في عالم الوجود إنه غير الواجب المعبود فإنما هو من ظهورات ذاته ، وتجليات صفاته التي هي في الحقيقة عين ذاته كما صرح به لسان بعض العرفاء بقوله : قاله قول عليه سوى الله أو غيره أو المسمى بالعالم هو بالنسبة إليه تعالى كالظل للشخص ، فهو ظل الله ، فهو عين نسبة الوجود^(١) إلى العالم ، فمحل ظهور هذا الظل الإلهي المسمى بالعالم إنما هو أعيان الممكنات عليها امتد هذا الظل ، فيدرك من هذا الظل بحسب ما امتد عليه من وجود هذه الذات ، ولكن بنور ذات موقع الإدراك لأن أعيان الممكنات ليست بيرة لأنها معدومة وإن اتصفت بالثبوت بالعرض لا بالذات إذ الوجود نور وما سواه مظلم الذات ، فما يعلم من العالم إلا قدر ما يعلم من الظل ، ويجهل من الحق على قدر ما يجهل من الشخص الذي عنه ذلك الظل ، فمن حيث هو ظل له يعلم ، ومن

(١) المراد بالنسبة الإمامة الإشرافية لا النسبة القولية الإهتبارية كما لا يخفى ، والمراد بهذا العالم غير العالم الأول لأن الأول هو الظل والثاني هو الظلمة ، والاول هو الوجود المبسط والثاني هو الماهيات والأعيان الثابتة التي هي محل الظل ، ومجلى التعلى الإلهي ويمكن أن يكون هو أساساً لا صيراراً جاً إلى الظل أو العالم والمراد بالعينية ، عدم البينونة المولية وأنه موجود بوجوده تعالى لا بإيجاده من حيث هو وجود متبسط وظل ما هو ظل وهو من صفح الحق تعالى وآلة لعاطفه لا مظهر لنفس الظل ولذا قال تعالى : ألم تر إلى ربك ولم يقل إلى ظل ربك - سره .

حيث ما يجهل ما في ذات ذلك الظل من صورة ^(١) شخص من امتد عنه يجهل من الحق ، « الم تر إلى ربك كيف مده الظل ولو شاء لجعله ساكناً ، أي يكون بحيث لا ينشأ ^(٢) منه فيض جوده وظل وجوده ، ثم جعلنا الشمس عليه دليلاً وهو ذاته باعتبار كونه بوراً لنفسه في نفسه ويشهده العقل والحس للظلال المعدودة الوجودية فان الظلال لا يكون لها عين مع عدم النور . « ثم قبضناه إلينا قبضاً يسيراً ، وإبنا قبضه إليه لأنه طله فمعه ظهر وإليه يرجع الأمر كله ، فكل ما ندركه فهو وجوه الحق

(١) فكل ما يترآى من الصور بحسب ما امتد عليه ذلك الظل من ذلك الشخص فهو صورة وآية وحكاية لعقبة أصيلة ثابتة في الأصل الذي يستند منه ذلك الظل وسريهم آياتنا في الأفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ، ومحصله الصور الإيعانية التي يترآى في ذلك الظل ومنه كل في مرتبة من مراتب انما هي صور الحقائق الأساسية التي هي مجتمة في وجود الشخص الذي يستند منه الظل ، وهو يشتمل على تلك الحقائق بنحو أعلى لا كاشتمال الكل على الأجزاء ، ولا كشمول لكلي بحرياته ، بل ضرب أشرف بمرهته بسبب العقبة ككل الأشياء ، والعالم الأكبر منزلة مرآت يتبادى وجه الحق ويترآى فيها صور صفاته العليا وأسائه العنسي التي هي « الحقيقة ليست إلا أصول حقائق الأشياء الماسية ، عالم حقائق تلك الأشياء و أحوالها يرجع بالحقيقة إلى العلم بالله تعالى وصفاته العليا وأسائه العنسي التي هي بحسب الحقيقة والوجود عين ذاته سبحانه وتعالى من ماثلة الأشياء ومشابهتها وما قرناه في هذه العاشية ينكشف حقيقة حال مفاد الآية لكرامة « وعلم آدم الأسماء كلها » إذا الإنسان الكامل يحيط بحقائق الأشياء العالمية بإيجاد الله تعالى وتوحيده الإحاطة منه عليه السلام بأذن الله سبحانه أنما هي عين معرفته بذات الله وصفاته وأسائه العنسي فورود التفسير تارة من تلك الأشياء بالحقائق العالمية وتارة بحقائق صفاته العليا وأسائه العنسي وتارة بأسائه صمدية وآله صلى الله عليه وآله وجهوجه بلا اختلاف وتعارض بل كل يعاين الآخر ويرجع له فافهم أن كتابه له منزلة .

(٢) أي من جهة أنه ذو علم ومشيئة واختيار وان الإمساك في سنة من حيث كونه حكيماً حواداً بسط اليدين بالرحمة معالاً أو المعنى لو شاء لجعله ساكناً لكن شاء وجعله ساكناً أذ جف القلم بيا هو كائن فكيف كان في الأزل ساكناً وفي الأبد ساكناً فالان كما كان وسيكون يعرف ذلك من يسمع الان ندائه لمن الملك اليوم فلا تظنار ودخل في الاستثناء الذي جحد قوله تعالى فصمق من في السموات والأرض فالشرطية من قبيل قوله تعالى ان يشأ فيحكمهم وقولهم ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكنه شاء ففعل مقتضى جوده وحكمته ونحو ذلك سر .

في أعيان الممكنات ، فمن حيث هوية الحق هو وجوده ، ومن حيث اختلاف المعاني والأحوال المفهومة منها المنتزعة عنها بحسب العقل الفكري والقوة الحسية فهو أعيان الممكنات الساطلة الذوات ، فكما لا يزول عنه باختلاف الصور والمعاني اسم الظل كذلك لا يزول عنه اسم العالم وما سوى الحق وإذا كان الأمر على ما ذكرته لك فالعالم متوهم ماله وجود حقيقي ، فهذا حكاية ما ذهبت إليه العرفاء الإلهيون ولأولياء المحققين ، وسيأتيك البرهان الموعود لك على هذا المطلب العالي الشريف انشاء الله تعالى .

قال بعض أهل الكشف واليعنين : إعلم أن الأمور الكلية نقل كلام لتفريبهم : والمعاني (١) الإمكانية وإن لم يكن لها وجود في عينها

فهي معقولة معلومة بلا شك في الذهن ، فهي باطنة لا يزال عن الوجود المعيني ولها الحكم والأثر (٢) في كل ماله وجود عيني بل هو عينها لا غيرها أعني أعيان الموجودات المعينية ، ولم تنزل عن كونها متعقولة في نفسها ، فهي الظاهرة من حيث أعيان الموجودات كما هي الباطنة من حيث معقوليتها ، فاستناد كل موجود

(١) عطف تفسيري لأن الكلي الطيمي هو السابعة من حيث هي لانه المعروف للكلية

- سرده .

(٢) من السنداولات في السنة العرفاء ان السابعة الامكانية والايان الثابتة ليست موجودة ولكن لها الحكم والأثر .

خبروا ذين معا يرد برادر

فعله ان أحكامها من الامكان والتحديد والكثرة وغيرها ظاهرة لدى الاذهان باعتبار أنها وان ليس لها وجود بالذات ، فليس لها بهذا الاعتبار أحكام وآثار لكن لها تحقق بالعرض باعتبار سارية حكم الوجود اليها ، فتتحقق بمعنى تحقق منشاءات تراها ، وهذا القدر يصح أحكامها وآثارها وكون هذا الأحكام والآثار لها ومن خواصها مطوم لان الامكان وهو سلب ضرورة الوجود والعدم ليس حكم الوجود الذي حكمه ضرورة الوجود لان ثبوت الشيء لنفسه ضروري وسلبه عن نفسه محال ، والتحديد للسابعة وبالسابعة لا للوجود وبالوجود والوجود لا يتكرر بنفسه بل لو تكررت أكثر يتكرر الموضوعات ونفس عليه نظائرها سرده .

يعني بهذه الأمور الكلية التي لا يمكن رفعها عن العقل ، ولا يمكن وجودها في العين وجوداً يزول به عن أن تكون معقولة سواءً كان ذلك الموجود العيني مؤقتاً أو غير مؤقت إذ نسبة الموقت وغير الموقت إلى هذا الأمر الكلي المعقول نسبة واحدة غير أن هذا الأمر الكلي يرجع إليه حكم من الموجودات العينية بحسب ما يطلبه حقائق تلك الموجودات العينية كنسبة ^(١) العلم إلى العالم ، والحياة إلى الحي ، والحياة حقيقة معقولة والعلم حقيقة معقولة متميزة عن الحياة ، كما إن الحياة متميزة عنه ، ثم تقول : في الحق تعالى إن له علماً وحياة فهو الحي العالم ، وفي المثلث إن له حياة وعلماً فهو الحي العالم ، وحقيقة العلم واحد وحقيقة الحياة واحدة ونسبتهما إلى العالم والحي نسبة واحدة ونقول : في علم الحق إنه قديم وفي علم الإنسان إنه محدث ، فانظر ماذا أحدثته الإضافة من الحكم في هذه الحقيقة المعقولة ، وانظر إلى هذا الارتباط بين المعقولات والموجودات العينية فكما حكم العلم على من قام أن يقال فيه عالم حكم الموصوف به على العلم بأنه حادث في حق الحادث ، قديم في حق القديم فصار كل واحد محكوماً به و محكوماً عليه ، و معلوم أن هذه الأمور الكلية وإن كانت معقولة فإنها معدومة العين موجودة الحكم كما هي محكوم عليها إذا نسب إلى الموجود العيني ، فيقلل الحكم في الأعيان الموجودة ولا يقبل ^(٢) التفصيل ولا التجزئ ، فإن ذلك محال عليها فإنها بذاتها في كل

(١) تنظير لل مقام فإن مفاهيم الحياة والعلم والقدرة ونحوها هي الواجب تعالى مظاهر البلديات الإمكانية في الوجودات الخاصة في أنها مفاهيم منتزعة من الوجود الواجب كما سبق له المصنف قدس سره في بيان كلام هذا المكاشف و يؤمى إليه قول هذا المكاشف والحياة حقيقة معقولة فكان مفاهيم الصفات بياض مفاهيم كالهية للحقيقة الوجودية الوجودية ما لكاف في قوله قدس سره كنسبة العلم للنشيه ، ويمكن أن يكون للتشيل بلن يكون المطلوب مجرد سراية حكم الموجود العيني إلى المعقول وبالعكس ، فمراية حكم العيني إلى المعقول هاهنا اتصاف العلم بالقديم والحادث وعكس استحقاقهما حمل العالم بسبب العلم سره .

(٢) فإن كل شخص من نوع حامل ماهية ذلك النوع بشرائه يقول الحكماء نسبة الكمي :

موصوف بها كالإنسانية في كل شخص شخص من هذا النوع الحاصل لم يحصل ولم يتعدد بتعدد الأشخاص ولا أثر حتمه مقولة، وإذا كان الارتباط بين من له وجود عيني وبين من ليس له وجود عيني قد ثبتت وهي نسبة عدمية فارتباط الموجودات ببعض بعض أقرب ^(١) من أن يعقل لأنه على كل حال بينهما جامع وهو الوجود العيني هناك ومائتة جامع وقد وجد الارتباط ^(٢) بعدم الجامع فالجامع أقوى وأحق هذا دلالة قدس الله روحه المميز، وفيه تأييد شديد لما نحن بصدد إقامة الدلائل عليه إنشاء الله تعالى، إذ قد علم منه تصريحاً وتلويحاً أن الماهيات الكلية التي هي غير الموجودات العينية لاحظ لها من الوجود العيني ما لاحظ لها من الوجودات انزاعها، بحيث العقل من الوجودات التي هي الموجودات العينية واتحادها معها، فكما أن ذات الواجب تعالى الذي هو وجوده الطبيعي إلى الأشخاص نسبة الآباء إلى الأولاد لأب واحد سواء كان له حقيقياً أو لعدم حقيقته، العربية الخاصة لا العامة ولا للموبة ليست جزء الطبيعة بل لا تفاوت بينهما إلا باعتبار ما نسب من الطبيعة مقيدة بالخصوصيات المنبئة أو الشخصية بحيث يكون القيد حارماً أو المبيد، وإحلالهم المبيد وهو تقييد ما غوخذ لا بما هو قديم يكون الصفة في الماهيات الامكانية أياً الامانة الاشراقية ولا تجلي الالهي في الحقيقة الوجودية - سوره

(١) وكيف لا والوجود مشترك مضمون ومفهوم الامتياز به عين ما به الاشتراك وهذا يتحقق من هذا الشيخ قدس سره لوحدة الوجود بانه اذا حارز الاتحاد بين الماهيات والوجود وهو شخص متماثلان أحدهما حقيقياً والآباء هي الدم والآخر حقيقياً هذه الآباء هي فكيف يمكن الوجودات متوحدة وهي سنخ واحد - سوره .

(٢) سبحانه من جهة الماهيات بالوجودات والكليات بالجزئيات من دون وجهة جامعة بينها بالبنوة الثامة التي هي البنوة الصفتية بوجه هو ضرب من تأليف سبحانه بين المتعادات وهو عينه ضرب من تعريفه بين البدايات بفان الكلي إنما هو عينه عين الجزئي بانه جزئي له وداته ولغاوت بينهما إنما هو بمراد حوى الإدراك، فافهم ان كتباً أهلاً لذلك ولا يمكن أن يفهم إلا الرجل الراشح في الحكمة النضجة الحقة، ولا يخفى ان جهة المعادة هاهنا هي مساهبة المداية وهذا الذي التفتنا اليك اسألهو آية من آيات كونه سبحانه جامعاً بين التقلات في صفاته الملباه وأساته الحسن من جهة واحدة، هو الاول والاخر والظاهر والباطن أو كذا ذلك حكم لوجوده النسبة إلى الوجودات العالية الدائرة الزائلة من العقولات العشر فانه يكون في كل منها حكمه مع تقدمه وتزوجه عن صفة الامكان ووصفة الحد ثان وهذا أيضاً ضرب من مروب الجمع بين المتعادات لاجبة جامعة - سوره .

القيومي بحيث ينتزع منه مفهوم العلم والقدرة والحياة وغيرها من الصفات فكذلك وجود الإنسان بحيث ينتزع منه مفهوم النطق والحياة وقوة الإحساس والتحرك والقدرة على المشي والكتابة وغيرها، إلا أن وجود الواجب في غاية الكمال والتمام وهو فوق التمام حيث يفضل عنه بحسب رشح الخير الدائم وجودات سائر الأشياء ، فلا يحتاج في انتزاع صفاته وأسمائه إلى وجود غير وجود ذاته حتى يصدق تلك التعموت الكمالية والصفات الجلالية التي هي عنوانات بهائه وتماحه بحسب صرف وجوده وبعث ذاته عليه وبهكم به على وجوده الأقدس بملاف سائر الوجودات التي هي أيضاً من أشعة كبريائه وطلال نوره وبهائه ، فإن الأحكام المتعلقة بها من الأمور الكلية المسماة بالداتيات إن كان منتزعة من نفس وجود شيء ، أو بالعرضيات إن كانت منتزعة من أمر لاحق به متأخر عنه لا يمكن انتزاع تلك الأحكام عنها ولا الحكم بها عليها إلا حين صدورها عن جاعلها الحق ، وفيضانها عن قبومها المطلق ، لأنها بحسب ذاتها من مراتب ظهوراته وتجلياته تعالى واستعداءاً من كلامه إن تشخص الأشياء وتعينها كوجوديتها إنما هو بوجوداتها العينية كما حققناه سابقاً طبق ما ذهب إليه المعلم الثاني.

ومما يفهم أيضاً من كلامه وسط القول فيه في موضع آخر إن كلاماً من العين الثابت والوجود العيني متما كس الحكم إلى الآخر يعني إن الماهية يتصف ببعض صفات الوجود والوجود يتصف بالماهية وبعض نعموتها ، وهذا سر يستفاد منه كثير من الأسرار ومنها سر القدر (١) الذي (٢) هو محل حيرة العقلاء ، وسر صدور بعض الشرور الواقعة

(١) في اصطلاحات العرفاء سر القدر هو ما علمه الله تعالى من كل عين في الازل مما انطبع فيها من أصولها التي تظم رعليها عنه وجودها فلا يحكم على شيء إلا بما علمه من عينه في حال ثبوتها في العلم . وقد قيل من اطلع على سر القدر استراح عن الطلب والتعب والتعب إذا عرفته هذه امرت انه مفير لسر صدور بعض الشرور والتأسيس خير من التأكيد سره .

(٢) قال سبحانه « ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك » ، وقال: ✽

هذا العالم عن بعض مراتب الوجود مع أن الوجود كله خير . ومن فوائد كلامه إن جهة الربط بين الأشياء هي معنى الوجود لا الماهية ، فالعلية والمعلولية بين كل شيئين ليستا بسبب ماهيتهما بل لعلاقة الوجود كما أن جهة الاتحاد ^(١) بين الشئيين أيضاً في الحقيقة هي الوجود المنسوب إليهما لا غير ، فإن علة أحكام الوحدة من غلبة أحكام الوجود ، وإلى ذلك رُفِضَت الإشارة في كلام الشيخ في تفسيره لسورة الصودتين حيث قال : قال ظلمة العدم بنور الوجود هو المبدء الأول الواجب الوجود ، وذلك من لوازم خيريته المطلق في هويته ، المقصد الأول ، وأول الموجودات الصادرة عنه هو قضاؤه وليس فيه شراً أصلاً إلا ما صار مخفياً تحت سطوع النور الأول وهو الكدورة اللازمة لماهية المنشأة من هويته انتهى فإنه عبر عن وجود العقل بسطوع نور الأنوار جل ذكره ، فإن وجود الممكنات بمنزلة لمعات نور جمده وجلاله وسطوعات شمس مجده وكماله ، والكدورات اللازمة لماهيات إشارة إلى إمكانها فإن معنى الإمكان سلب ضرورة الوجود والعدم عن الذات المنصفة بشور الوجود المعبر عنه في القرآن المجيد بصيغة لقوم أحسن من الله صبغة ، ولا شك في أن لاظلمة أظلم من السلب ، وأشار في قوله : لماهية المنشأة عن هويته إلى أن الصادر عن المبدء الأول والموجود بآداعه إنما هو وجود الشيء الذي هو نفس هويته لماهية الكلية ، بل الماهيات إنما ينتزع من أنحاء الوجودات وتشتأ منها لاتأصل لها في الثبوت بل ينتزعها العقل من الوجود ثم يصفها به ويحملها عليها ، ولذا حكم بتقديم الوجود عليها في الخارج وتأخره عنها في ذهن كما مر تحقيقه

«قل كل من عند الله فما لم يول ما تقوم لا يكونون بفقهون حديثاً» وقال «ما تشاؤون إلا أن يشاء الله» وقال سبحانه : «يحاوله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب» قوله : فمن نفسك أي من منك منزه .

(١) في جميع أنحاء الاتحاد حلالا كن أو تاتلا أو تجانساً أو تساوياً وجوهاً ، لم يشارف العمل فيها - سره .

فصل (٢٦)

في الكشف عما هو اليفية الصوت والغاية العظمى من المباحث الماضية

اعلم أيها السالك بأقدام النظر والساعي إلى طاعة الله سبحانه ، والاضطرار في
سلك المهومين في ملاحظة كبريائه والمستغرقين في بحار عظمته وبهائه إنه كما
أن الموجد لشيء بالحقيقة ما يكون بحسب جوهر ذاته وسنخ حقيقته فياضاً بأن يكون
ما بحسب تجوهر حقيقته هو بعينه ما بحسب تجوهر فاعليتها ، فيكون فاعلاً بحتاً
لأنه شيء آخر يوصف ذلك الشيء بأنه فاعل فكذلك ^(١) المعلوم له هو ما يكون
بذاته أثراً ومفاضاً لشيء آخر غير المسمى معلولاً يكون هو بالذات أثراً حتى
يكون هناك أمران ولو بحسب تحليل العقول واعتباره أحدهما شيء والآخر أثره ، فلا يكون
عند التحليل المعلوم بالذات إلا أحدهما فقط دون الثاني إلا بضرب من التجوز دفعا
للدور والتسلسل ، فالمعلوم بالذات أمر بسيط كالملة بالذات وذلك عند تجريد
الانتفات إليهما فقط ، فإننا إذا جردنا الملة عن كل ما لا يدخل في طبيعتها وتأثيرها
أي كونها بما هي علة وهـ وثـ وجـ ردنا المعلوم عن سائر ما لا يدخل في قوام معلوليته
ظهر لنا أن كل علة بدانها وحقيقتها ، وكل معلول بمدول بذاته وحقيقته ، فإذا
كان هذا هكذا يتبين ويتحقق إن هذا المسمى بالمعلوم ليست لحقيقته هوية مباينة
لحقيقته علة المفيدة إياه حتى يكون للعقل أن يشير إلى هوية ذات المعلوم مع قطع
النظر عن هوية موجدها ، فيكون هويتان مستقلتان في التعقل إحداهما مفيداً والآخر
مفاناً ، إذ لو كان كذلك لزم أن يكون للمعلوم ذات سوى معنى كونه معلولاً لكونه
(١) معلوم أن لا تـ ليس شيئاً على حياله بل هو ظهور مبدئ ، والفرس من هذا البيان
أن ليس المقصود من التوجيه الضامى في لسان القوم الآن الوجودات قراء بحة إلى الله تعالى
وروابط محضة إلى القوم الصمد ذاتاً وصفاتاً وأصلاً ، وظهورها منطوقها ظهوره كافي الدعاء
بانور كل نور ، وان الوجودات متقومات بنواتها بذاته وذاته مقومة بذاته لنواتها - سره .

متعلقاً من غير تعقل علته وإضافته إليها ، والمعلول بما هو معلول لا يقل إلا مضافاً إلى العلة ، فانفسخ ما أصلناه من الضابط في كون الشيء علة ومعلولاً هذا خلف فإن المعلول بالذات لا حقيقة له بهذا الاعتبار سوى كونه مضافاً ولاحقاً ولا معنى له غير كونه أثراً وتابعاً من دون ذات تكون معروضة لهذه المعاني ، كما أن^١ لعلّة المفيدة على الإطلاق إنما كونها أصلاً ومبداً ومنصوباً إليه وملحوقاً به ومتبوعاً هو عين ذاته ، فإذا ثبت تنامي سلسلة الوجودات من الملل والمعلولات إلى ذات بسيطة الحقيقة النورية الوجودية متقدماً عن شوب كثرة وتقصان ، وإمكان وفصور وخفاء ، برى الذات عن تعلق بأمر زائد حال أو محل خارج أو داخل ، وثبت إنه بذاته قياس وبهقيقته ساطع وبهويته منور للسموات والأرض ، وبوجوده منشأ للعالم الخلق والأمم تبين وتحقق ؟ إن لجميع الموجودات أصلاً واحداً أو متخفاً فارداً هو الحقيقة والباقي شؤونه ، وهو الذات وغيره وأسماءه ونعوتة ، وهو الأصل وما سواه أطواره ، وشؤونه وهو الموجود وماورائه رَجَياتِه وحوثياته ، ولا يتوهم أن أحد من هذه العبارات إن نسبة الممكنات إلى ذات القيوم تعالى يكون نسبة الحلول ، هيئات إن^٢ الحائبة والمحلية مما يقتضيان الإتيانية في الوجود بين الحال والمحل ، وهاتنا أي عند طلوع شمس التحقيق من أفق العقل الإنساني المتصور بنور الهداية والتوفيق ، ظهر أن^٣ لاثاني للوجود الواحد الأحد الحق ، واصبحت الكثرة الوهمية ، وارتفعت أعاليل الأوهام ، والآن حصص الحق ، وسطع نوره النافذ في هياكل الممكنات ، يقذف به على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق ، وللثنويتين الويل مما يملكون إذ قد انكشف إن^٤ كل ما يقع اسم الوجود عليه ولو ينحصر من الأنحاء فليس إلا شأناً من شؤون الواحد القيوم ، ونعتاً من نعوت ذاته ، ولعة من لمات صفاته فما وضعت^(١) أولاً إن^٥ في

(١) ما أقرب هذا من قوله قرياً من مبعث الوجود للنهي ليجده للأشياء اختفاه فيها مع

أظهاره إياها ، واعدل لها في القيامة الكبرى ظهوره بوحده وقهره إياها بإزالة حيلاتها بوليس

الوجود علة ومعلول بحسب النظر الجليل قد آل آخر الأمر بحسب السلوك العرفاني إلى كون العلة منهما أمراً حقيقياً والمعلول جهة من جهاته ، ورجعت علية المسمى بالعلة وتأثيره للمعلول إلى تطوره بطوره وتحيته بحيثية لا انفصال شيء عباين عنه ، فاتقن هذا المقام الذي رأت فيه أقسام أولى المقول والأفهام ، ولصرف نقد العسر في تحصيله لمالك تجد رائحة من مبتعك إن كنت مستحقاً لذلك واهله .

ولفائل أن يقول : يلزم على ما قررت أن يكون حقيقة الواجب **عدة وفك :**

داخله في جنس المضاف ، وكذا حقيقة ذلك ماور ذلك ادعيت إن ما هو العلة بالذات حقيقتها إنها علة ، وكذا ما هو المعلول بالذات حقيقته إنه معلول وإلا لم يكن شيء منهما علة بالذات ولا معلول بالذات ، وإذا كان العلية من ذات العلة ، والعلية من باب المضاف لاستحالة انعكاس تعقله عن تعقل ما ينالنه أعني المعلولية وسيجبه إن المضاف جنس من الأجسام العالية والحس لا يتقوم إلا بفصل يحصله نوعاً ، فيلزم ^(١) أن يكون الواجب الوجود مر كلاً من جنس وفصل وقد ظهرت استحالته .

فقول في الفك هذه : إن المضاف وغيره من أمهات الأجناس هي من أقسام الماهيات التي هي زائدة على الوجود ولهذا أخذت في تعريعات تلك الأجناس بأن قيل إن مقولة الجوهر مثلاً ماهية حكمها كذا ، ومقولة الكيف ماهية حكمها كذا ، وعلى هذا القياس مقولة المضاف وغيره ، وبالجمله كل مفهوم عقلي لا يمكن تصوّره إلا مع تصور مفهوم آخر هو من باب المضاف والواجب ^(٢) تعالى ليس مفهوماً المراد به صهر حلاص ما وضع بل انه كان يترأى اليئونة العزلية وليس الامر كذلك فاحكم بالعلية ولكن تصرف فيها بابها الشأن لا التوحيد مثلاً كما يقوله المعتزلي ، فانه تعالى لم يبدؤهم بولد بل كل يوم هو في شأن -سوره-

(١) هذا دفرات الشبهة يكون الواجب داخل تحت جنس المضاف وأما ما ذكرت يلزم كونه من جنس المضاف فانه ما به بدوت داته ماهية فليزم كونه معلولاً لا التركيب لأن الجنس اعالي سيطرهم يلزم التركيب من الماهية والوجود ونحوه لا من الجنس والعقل -سوره-

(٢) لمالك تقول هذا يز كذا الاشكال لانه اذا كان الواجب علة لذاته والعلة بها هي عنة

يمكن وجوده في الدهن وإنما هو محض الوجود العيني وصرف السور والتحصل الخارجي لا يمكن للعقل ملاحظته إلا بحسب ما يقع عليه من أشعة فيه ، وبحكم بصرف من الدهشة عقيب المجاهدات الرهانية إن الذات الأحدية يكون تأثيرها وسببيتها بنفس ذاتها المقدمة ، ووجودها الفيومي السطوعي لا بحيثية سوى محض تجوهر ذاته فيلزم الإشلام في وحدته الداتية والتركيب في أصل حقيقته الوجودية من غير أن يسع للعقل أن يحصل في ذهنة صورة مساوية في الماهية ، كيف وقد وضع أن الماهية له غير الانية الواسعة ، كرسى نورها السماوات والأرض فالحاكم (١)

من المضاف لا يعنى أن الواجب هو حقيقة الوجود وحقيقة الوجود ليست مضافة فإن حقيقة الوجود وإن كانت مضافة لكن لم كونها مضافة من كونها علة بذاتها ، فيكون الحق تعالى إضافة مع كونه حقيقة الوجود وهي الاعيان وهذه التامس .

والجواب أن مقصوده قدس سره هي كونه مضافاً من أول الامر به و إن كان علة بذاته لكن ليس من المضاف من علية ليست إضافة فإن له تعالى حقيقة حقيقة بالنسبة إلى الوجود المنبسط وبه علة حقة خلية في مقام الوجود المنبسط . النسبة إلى الوجودات الخاصة وكلناهما ليستا من لمضاف إلا مفهوم العلية النواوية يؤول إلى كونه مضافاً لا مضافاً له تعالى كما يسمى الاشر في المثال الواحد البسط الذي هو ظهوره ونوره في السموات والأرض بالإضافة ولكن بنعتها بالاشرافية ، ووجه النسبة وقوعها بين الشئين يعني الشيء بحقيقة الشيئية والماهيات السراية كما أن الإضافة الثبوتية بين الشئين - سره .

(١) ان قلت البرهان أيضاً حكم العقل فكيف قال الحاكم ليس العقل .

قلت: المراد أن ليس الحاكم هو العقل بل هو عقل بل العقل بما هو ممكن تحت نور الله تعالى و بما اسره من له العلية والسلطة لكونه نور الله البرهان الديان ولذا يضطررك البرهان إلى الإذعان بنسبة حقة وإن لم يكن معادها مقامات ، كما أنك تحكم بأنه تعالى واحد بالوحدة العلة ولكن ما دمت استات ليس هذا حكماً بالوحدة العلة فيورود من الله تعالى على العقل بعرفه ويعرف سماته هي الحديث اعرفوا الله يا الله وحي الدعاة يا من دل على ذاته بذاته بوفى القدسي في: سمع و بي بصير وسيجيء من كلام الشيخ الاضاري توحيدة اياه توحيدة ، وسئل عن هار فبهم عزاء بك فقال بواردان نرد على قلبى من عبده ، فتم ما قيل :

إذا رام عاشقها نظرة لم يستطعها من لطمها - سره .

اعارته طرفاً وآهابه في مكان البصير بها طرفها - سره .

بوحده وقيوميته التي هي عين ذاته ليس هو العقل ، بل ضرب من البرهان المراد من عنده ، والنور القاذف في العقل من تأييده ، وإنما العقل له الطاعة والتسليم والإيمان والإيقان والالتقياد بل هو البرهان على وحدانيته والشاهد على فردانيته وإذا علمت أن^١ كون هوية شخصية ما يكون بحسب وجوده الخارجي بحيث يلزمها بنفس وجودها الخارجي إضافة إلى شيء لا يوجب كونها واقعة تحت ماهية المضاف انفسخت^(١١) الإشكالات الواردة في نظائر هذا المقام ككون الباري بذاته عالماً وقادراً ومريداً وسميعاً وبصيراً أو كون الهوى بذاته مستعداً للآشياء له . به وكون كل عرض بذاته متعلقاً بالموضوع ، وكون النفس الحيوانية بذاتها مدبرة مشرفة في البدن ، مع أن شيئاً منها ليست واقعة تحت جنس المضاف الحقيقي وإن عرض لها مفهوم المضاف وصارت من المضاف المشهور وذلك مما لا فساد^(١٢) فيه إذ الإضافة عارضة لكل موجود سيما الموجود الذي مبني على كل شيء . وكذا اندفع الإشكال الوارد في إضافة التقدم والتأخر بين أجزاء الزمان حيث أن المتضائفين ينبغي أن يكونا معاً في الوجود ، والمعية يتأني التقدم الذي يقابله ، وذلك لأن عدم استقرار الأجزاء الزمانية وتقدم بعضها على بعض بالدات إنما يكون بحسب نحو وجودها

(١) حاصل الاختصاص كل مضاف مقول حقيقة تعلقية لا كل حقيقة تعلقية إضافة مقولية إذ السوجة الكائنية لا تعكس كعكسها ، فالمعاطلة من باب إيهام الإحساس أو من باب عدم الفرق بين الوجود والماهية ، فلا بد أن يفرق بين ما اعتبرت الإضافة في وجوده وبين ما اعتبرت في ماهيته ، ففي الإعراض اعتبرت النسبة في وجودها لا في ماهيتها سوى مقولة الإضافة بل في ماهية الكيف اعتبر سلب النسبة كما يقال : الكيف مائة قارة لا يختصى نسبة ولا نسبة مجردة .

(٢) والعق هو السمع عز ذلك إذ الإضافة وإن كانت أمصف القولات لأنها مع ذلك صامية صير جائر الحق والاشتراع عن صريح الوجود ، وأما النسبة الوجودية أعني الوجود المرتبط وليس حكمه بالنسبة إلى طرفه هو العروض بل القيام الوجودي فالحق أن هذه الإضافات جلية محتملة . تأخذ العقل النسبة بين المنتهيين تم اعتبارها مع كل من الطرفين وأغفلت عن تعرض حيث لا الإصاء لتكرار النسبة فلا تحصل طعنه .

الخارجي ، والإضافة إنما تعرض لماهية ^(١) الجريئين من الزمان بحسب وجودها في تصور العقل ، والزمان في نحو الوجود العقلي بخصوصه لا يأتي عن الاستمرار والاجتماع إذ للعقل أن يتصور المتقدم والمتأخر من أجزاء الزمان وحكم عليهما عند الالتفات إلى حالهما الخارجي بالتقدم والتأخر ، وهما بحسب ظرف الحكم العقلي والنشأة العلمية مجتمعان في الحصول ، فإن^٢ لاختلاف الشآت وتبدل أنحاء الوجودات أحكاماً عجيبة وآثاراً غريبة فلا بعد في أن يكون ماهية واحدة كالحركة والزمان في نحو من الوجود تدير بجية الحصول حدوثاً وبقاءً كالخارج ، وفي نحو آخر تدريجية الحدوث ودفعية البقاء كما في الحيال ، وفي طور آخر دفعية الحدوث والبقاء جميعاً كما في عالم العقل . ولما ^(٢) مسلك ^(٣) آخر

(١) والوجه فيه ان الإضافة من المفعولات الثانية والمفعول الثاني هو الذي يتعد بالعقول الاول في الخارج ويتبعه في الوجود البني كاللازم المير السأخر في الوجود لكنه يصير عرضاً في ضرب من التحليل الظلي كما هو شأن عوارض الباهيات - نزه .

(٢) وهو ان اجزاء الزمان لاتصالها بعدمها تأخرها من معيشتها والسبب في الحقيقة السبب في هذا هو كيان البقاء في هذه الحقيقة عين عدم البقاء ، والعملية في الهيولي عين القوة ، والوحدة في الكم عين الكثرة فعملها ثلاثية أجوبة أحدها هذا السلك الذي ذكرناه ، والثاني في كلامه أحدها أن نسبة التقدم والتأخر في الزمان نسبة وجودية كيانها في الحق إضافة اشراقية لا مفوية ، وليس كن تقدم من مقولة الإضافة كالتقدم الريمدي للحق تعالى ولا كل تأخر كذلك كالتأخر الريمدي للوجود النسب على الاشياء ، والاخر مذكروه الشيخ كما نقله عنه في موضع آخر وهو ان الإضافة لما كانت أمراً اعتبارياً لا يحاذيها شيء في الخارج فالتقدم والتأخر ليسا في الزمن بل في الجزآن فيه مجتمعان معاً هما في الخارج ليسا مضافين و ماهما مضافان ليسا في الخارج بل في الزمن - نزه .

(٣) وهو السلك العام الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ومن خلفه معمله ان الزمان هوية اتصالية غير قادرة لا ينفصل جزئها بالفضل عن الاجزاء الاخر في الوجود الاتصالي الغير القاري أصلاً فيكون كلها موجودة بوجود وحداني اتصالي غير قار فسها يتحقق السبب والاتحاد في الوجود بين التقدم والتأخر من أجزاء الزمان مع تقدم التقدم وتأخر التأخر ، والسبب انما هو نفس التقدم والتأخر وهذا هو ضرب من الجمع بين المتقابلات مع بقاء المقابلة لعالها فافهم - نزه .

في دفع هذا الإشكال في أجزاء الزمان سيجيء في موضعه إنشاء الله العليم .

إياك أن تزل قدم عقلك في هذا المقام وتقول : إذا كانت
نتيجه :

وجودات الممكنات كلها متعلقة غير مستقلة في ذاتها فيلزم

اتصاف الباري جل ذكره بسماة الحدوث وقبوله للتغيرات . وبالجملية كونه محلاً
للممكنات بل الحادثات فتثبت وتذكر ما توحنا من قبل وهو أن وجود الأمر
والقور الحالة في الموضوعات والمواد هو من أقسام وجود الشيء في نفسه على جهة
الارتباط به . الذي هو الموصوف ، فلا بد أن يكون لها إذا أخذت على هذا الوجه
وجود في أنفسها من غير لوجودها معاً هي فيها ، وما هنا نقول : ليس لما سوى الواحد
الحق وجود لاه تقالي ولا تعلقي بل وجوداتها^(١) ليس إلا تطورات الحق بأطواره
وتشئوناته بشئونه الذاتية .

وأبداً كل ما يطلق عليه اسم الصفة سواء كان من باب العرض أو القورة فلا بد
أن يكون له مدخلية في كمال الموصوف إما بحسب قوام وجوده وتام نوعيته وهو
الكمال الأول للشيء والصورة المتنوعة له ، أو بحسب فضيلة ذاته وكمال شخصيته
وهي الكمال الثاني والعرض اللاحق الذي به يحصل الزيادة والنفل على فريضة أصل
التقوم وأول التمام ، فكل ما يتصف بصفة ما بما يتصف بها لنطرق تقاسم وخلد وفور
قبل هذه الصفة إما بحسب الفطرة الأولى وأصل فريضة التجوهر ، وإما بحسب الفطرة
الثانية وفضيلة وجوده ، والموجود الحق جل اسمه مقدس عن هذين القصورين وعن
جميع شوائب النقص ، لأنه بحسب ذاته تام وفوق التمام ، وبحسب صفاته لذاتية فاضل
وفوق الفضيلة لأنه غير متناهي القوة والشدة لا يمكن فرض كمال فوق كماله الذي
بحسب أصل ذاته ، ولا يتصور فضيلة وراء فضيلته التي هي في مرتبة قوامه الأولى
وما سواه رشحات فيضه ولمعات نوره الحاصلة بتحد تمامه وكمال في ذاته المتحدة

(١) أي لها وجود وابطال لا رابطي كما سبق بيانه .

وصفاته المقدسة ، فلا يكون ما ينبعث عنه بعد تمامه صورة لذاته ولا ما يترشح عنه بعد مجده وعلوه الغير المتناهي صفوة خيالة حقيقة صفاته تعالى عن ذلك علواً كبيراً ثبت إن علوه وعظمته بذاته لا بنيره وكل حلية أو صورة فإنما يكمل به شيء وينفعل منه محل قابل ولا بد له من مكمل غير ذاته ، ولا يتصور مثل هذه المعاني في الواجب بالذات إذ لا مكمل له ولا قاهر عليه بل هو القاهر على جميع الأشياء وله السلطنة المظلمة والقهر الأتم ، ومن الذي يسلط عليه بالإقضة والتكميل ، ويصور ذاته بما يخرج به عن القوت والتعطيل فيكون له العالم ذا قوة هيولانية قابلة للتغيير والتبديل.

وأيضاً لو كان له كمال ممكن المنفوق بغيره لذاته عن ذلك الكمال المفروض وتخليه عنه مع إمكانه الذاتي إما لأجل وجوده مائق أو لعدم مقتض إذ كل عدم ثابت لأمر ممكن فهو لأحد هذين الأمرين وشي منهما لا يتصور في حقه ، أما وجود المائق فلأن المائق للشيء عن كمال يجب أن يكون مناهياً له معافياً في موضعه ، والواجب لا ضد له ولا موضوع له ، وأما وجود المقتضي له فالمقتضي إما ذاته وإما غيره فالأول يوجب دوام كماله بدوام ذاته ووجوبه بوجوبها ، والثاني إما ممكن الوجود أو واجبه أو ممتنعه والككل مستحيل .

أما الأول (١) فلأن كل ممكن مرتبته بعد مرتبة الواجب ، والنقصان إذا كان في مرتبة الذات كما هو المفروض كان الكمال الذي يتصور بإزائه في تلك المرتبة وما هو السبب له يجب أن يكون متقدماً عليه ، فيجب أن يكون مرتبة الممكن فوق مرتبة الواجب وهو بين النفس .

وأما الثاني فلاستحالة التعدد في الواجب بالذات .

(١) وأيضاً يلزم الدور لأن الممكن يحتاج إلى كمال الواجب تعالى من حيث هو عليه وقدره ونحو ما قلنا عكس الدور أيضاً الدليل وإن كان طاماً لكن فينا من في غير من الممكنات أمر لنا ومفاناً له قال الكلام في الممكن المقضي كالقلام في الممكن " انتهى - سرور .

وأما الثالث فلأنَّ الممتنع بالذات لا يمكن أن يستند إليه الممكن بالذات باعتبار جانب الوجود ، فإنَّ معطى الكمال لا يقصر عنه بل يزيد عليه في الجهة التي يحصل منه في غيره ، والممتنع لاحظاً لمن اصل الثبوت فضلاً عن كماله ، وقد علمت أن لا خبر عنه إلا بحسب مفهوم اللفظ لا غير .

وبهذا يندفع ما أوردته بعض أجلة الفضلاء في طرحه عليها كل على البرهان الذي أقامه صاحب حكمة الإشراق على قاعدة إمكان الأشرف المستفاد أصله من معلم الفلاسفة أرسطاطاليس كما يظهر بالمراجعة إلى كلام المبرهن : إيراد المورد عليه إذ مبناه ^(١) إنَّ الشيء الممكن الوجود ربما لم يوجد لامتناع عكسه امتناعاً ذاتياً فلا يلزم أن يكون ما هو الأشرف من الممكنات الإبداعية على تجويز إمكان وجوده واقعاً في الخارج ، إذ ربما لم يقع مع كونه ممكناً لامتناع جهة في الواجب بالذات أشرف مما هو عليه يكون سبباً لذلك الممكن الأشرف هذا . فإذا تبين الحال مع ضيق المجال مما يوضح به حق المقال ، وعلو المرام مما يطير إليه طائر العقول بأجنحة الأفكار والأفهام علمت أنَّ نسبة الممكنات إلى الواحد الحق ليست نسبة الصفات للموصوفات ، ولا نسبة حلول الأعراس للموضوعات فما ورد في السنة أرباب الذوق والشهود ، وفرع ^(٢) سمعك من كلمات أصحاب المرقان والكشف إنَّ العالم

(١) أي معنى الإراد وتحرير البرهان سيجي في الإلهيات ولما كان المقامان متقاربين في مسلك الدفع أذني مقام الاستدلال على غنى كمال ممكن اللعوق بخل هم ذلك الكمال لكون وقوعه موقوفاً على وقوع ممتنع بالذات لكن المستح بالذات لا يقع لذلك الكمال لا يقع بوقفي مقام الإراد على برهان قاعدة إمكان الأشرف قال المورد وهو الحق الدواني إنَّ الممكن الأشرف لا يقع لكون وقوعه موقوفاً على ممتنع بالذات وهو وجود جهة أشرف مما عليه الواجب بالذات لكنها ممتنة فلم يقع الممكن الأشرف مع ما باقى على إمكانه والدفع في كل المقامين إنَّ الممكن بالذات لا يمكن أن يستند إلى المستح بالذات كيف هو الممكن ما لا يلزم من فرض وقوعه معال ، ولكن نسلك الحق الدواني بإمكان عدم العقل الأول وامتناع طه ونقصي الكلام فيه مستوفى - سرمد -

(٢) فيها قول الشيخ الطاهر التيشا يوردي .

أوصاف لجمالته أو نعوت لجلاله يكون المراد ما ذكرناه بلفظ التطور و نظائره
لعوز العبارة عن أداء حق المرام من غير لزوم ما يوجب التغير والانفعال ، وإلا فشانهم
أرفع من أن لا يتفطنوا بلزوم جهة النقص في الانصاف بصفة حائلة في ذاته أو نعمت يعرض
لوجوده ويجعله بحال غير ما هو عليه في حقيقية ذاته المتأصلة ، كيف وهم يفنون
الاثنيينية في حقيقة الوجود ، ويقولون ليس في دار الوجود إلا الواحد الفهار ، والحلول
مما ينادى بالاثنيينية ، فكل ما قيل في تقريب هذه السببة التي للذات الأحدية بالقياس
إلى المراتب الامكانية هو من باب التمثيلات المقربة من وجهه للأفهام المبعدة
من وجهه للأوهام ، وأشبه التمثيلات (١) في التقريب التمثيل بالواحد ونسبته إلى
مراتب الكثرة كما مر الإشعار به في فصل الوحدة والكثرة فإن الواحد (٢) أوجد

جمله يكسني وصورته مختلف

جمله يكذات امتص

ومنها قول الشيخ الشبترقي

من وتوعد في ذات وجودهم

مشكهاى مشكوة وجودهم

وهذا الاتصال بوجهه كالانصاف بالصفات السلبية والإضافية أوشية السالبة الاعتبارية
فليست كالمرضى بمعنى الحصول بالفضية بل كالمرضى بمعنى الخارج الحصول كالامكان
والشيئية - سره .

(١) أي بعد النثل الأعلى الذي هو الاساس الكامل الكامل المعنى ، فانه الاسم الأعظم
والكلمة الإلهية ، وحقيقة آدم المخلوق على صورة الله الأجل الأكرم ، بعد النثل الأعلى له الامثال
العليا كالشعلة العوالة الراسية للدائرة ، والحركة الوسطية الراسية للقطعة ، والان ليلال
الراسم للزمان ، والعاكس للنشأ للمكوس ، والبحر البشير للموج والعباب والبحار والحباب
والنفس ، لمظهرة للاشعة والاظلة والامتلة القرآنية من الصباح التي في الزجاجة التي في
المشكوة ، بالماء السائل في الاودية بقدرها ، وغيرها بل وفي كل شيء له آية تدل على انه
واحد - سره .

(٢) وذلك لان كل مركب تركيبه من خيفة وحقيقة متغايرتين كالجسم من الهولي
والصورة ، والانسان من النفس والبدن ، والياض من اللون والفرق لنور البصر وغير ذلك ،
وكذا المركبات الصناعية والاعتبارية كالبيت والسيرير والطين والمسكر ، وأما الانسان والثلاثة
والاربعة التي غير النهاية فمقتضاها البنائية الماهيات المتخالفة الاحكامها الانوار أجراؤها التي
تقوم مقام الاجزاء الخارجية في الموارد الاخرى ليست إلا الواحد والواحد وتكرر الشيء وليس

بتكرره العدد إذ لو لم يتكرر الواحد لم يمكن حصول العدد، وليس في العدد إلا حقيقة الواحد لا بشرط شيء، لست أقول بشرط لشيء وبينهما من الفرق كما بين الوجود المأخوذ لا بشرط أي طبيعة الوجود الذي عمومته باعتبار شموله وبساطه لا باعتبار كليته ووجوده الذهني كما علمت من قبل وبين الوجود المأخوذ بشرط لشيء وهو المرتبة الأحادية عند العرفاء، بتمام حقيقة الواجب عند الفلاسفة، والأول هو حقيقة الحق ^(١) عند العرفاء، لإطلاقه المعري عن التقييد ولو بالتفزيه عن الماعيات الموجب لدفع من الشرط ^(٢) فافهم ^(٣) ثم يفصل العدد مراتب الواحد مثل الإثنين والثلاثة والأربعة وغير ذلك إلى لانهاية، وليست هذه المراتب أوصافاً زائدة على حقيقة العدد كما في الفصول بالقياس إلى الجنس الذي ينقسم معناه إليها ويتقوم وجوده بها، فإن كل مرتبة من مراتب العدد وإن خالفت الأخرى في النوعية

لا تظهر ولا حقيقة أخرى مخالفة، ولا شيء من الصفات كذلك فليس العلم الهيدوي والهيولي الصورة الجسدية والصورة الحسية وحوادثهما هيرما، وأما الاثنان فليس إلا الواحد والواحد والثلاثة ليست إلا الواحد والواحد والواحد، وهكذا في البواقي فليست إلا الواحد مع تباينها، انقلت الاثنان وحدثن اثنان والثلاثة وحدثت ثلاث.

فست الاثنان والثلاث نفس الاثنين والثلاثة اللذين تنظر في حقيقتيهما مع ان كلامنا في الواحد لا بشرط وان جميع الانواع من العدد متاركة واسما هو ثم كساته بتكراره يوجد الاعداد الغير النشائية كذلك مادته لها هي كل واحد منهما هو المسمى البقي لكل - سره.

(١) أي من المطلق والطبيعة التي لا يشترط معها الاطلاق اذا بساطته وشموله فعل الحق لاحقيقة الحق - سره.

(٢) إشارة الى امكان الجمع بين السلكين بان المراد سلب السلب أي سلب الحدود والتفاصيل الامكانية لا سلب الشيء بانه حقيقة وجودية كافية طريقة من يقول بتباين لوجودات فافهم - سره.

(٣) إشارة الى سر الضرورة الازلية فانها كون الشيء موجوداً بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن جميع العيانات والعيثات الخارجة المغيرة لذاته مغيرة خلاجية أو احتشائية، تقييدية كانت تلك العيثات أو تطييبية وحقيقية كانت أو اعتبارية واعتبار بشرط لامتاف لها اظهرته اذا الشرط واسطة فافهم - سره.

لكن كل منها نوع بسيط على ما هو التحقيق، ولهذا قيل في العدد إن صورته عين مادته، وفصله عين جنسه، إذ التعمين والامتياز في أنواعه بصرف حقيقة ما به الاشتراك والاتفاق فيها؛ فعقيدة الواحد، من غير لحوق معنى فصي أو عرضي منه في أو شخصي لها في ذاتها شئون متنوعة وأطوار متفاوتة، ثم ينبعث (١) من كل مرتبة من مراتبه الكمالية معان ذاتية وأوصاف عقلية ينتزعها العقل، كما ينتزع من كل مرتبة من مراتب الهويات الوجودية المتفاوتة الذات معاني ذاتية وأوصاف عقلية هي المسماة بالمعانيات عند قوم، وبالأعيان الثابتة عند قوم، وهي التي قد مر مراراً إنها ليست في الواقع ولا زائدة على الوجودات إلا بنوع من الاعتبار الذهني فإيجاب الواحد بتكراره العدد مثال لإيجاد الحق الخلق بظهوره في آيات الكون ومراتب الواحد مثال لمراتب الوجود بامتصاصها بالقواسم واللوازم كالزوجية والفردية والعادية والسموية والمنطقية مثال لاتحاد بمعنى مراتب الوجود بالمعانيات، واتمافه بها على هذا الوجه من الاتصاف المخالف لسائر الانصافات المستدعية للتغاير بين الموصوف والصفة في الواقع وتفسير المبدأ مراتب الواحد مثال لإظهار الأعيان أحكام الأسماء الإلهية والصفات الربانية، فالارتباط بين الواحد والعدد مثال للارتباط بين الحق والخلق وكون الواحد (٢) نصف الاثنين وثلاث الثلاثة وربيع الأربعة وغير ذلك مثال للنسب اللازمة التي هي الصفات للحق، والعرض إن القول بالصفة والموصوف في لسان المرقاة على هذا الوجه اللطيف الذي غفل عنه أكثر الفضلاء.

إشارة إلى بعض حقيقة الوجود إذ أخذت بشرط أن لا يكون معواشاً فهي
مصطلحات أهل الله
في المراتب الكلية : المسماة عند هذا الطائفة بالمرتبة الأحادية المستهلكة فيها

(١) نظير هذا ما هو حال الهيولى الأولى لكونها نوعاً معزداً أي بسيطاً في المعنى

والمرق بين الجنس والصل في حقها انما هو بالتمثيل وضرب من الاعتبار فاعلم من ذلك.

(٢) ومن هذا تعلم أن الكسور الخمسة من مقولة الاضافة وليست من مقولة الكيف فذليس

هنا قارات في معالها استقرارات في موضوعاتها - سدد.

جميع الأسماء والصفات ، و يسمى أيضاً جمع الجمع و حقيقة الحقائق ^(١) والسماء وإذا أخذت بشرط شيء فاما ^(٢) أن يؤخذ بشرط جميع الأشياء اللازمة لها كلها وجزئها السماء بالأسماء والصفات فهي المرتبة الإلهية السماء عندهم بالواحدية ومقام الجمع وهذه المرتبة باعتبار الأسماء والصفات التي هي الأعيان والحقائق إلى كمالاتها المناسبة لاستعداداتها في الخارج يسمى مرتبة الربوبية ، وإذا أخذت لا بشرط شيء ولا بشرط لشيء فهي السماء بالهوية السارية في جميع الموجودات .

أشاره إلى حال
الوجود والامكان
اعلم ^(٣) أن هذا الانقسام إنما هو من حيث
الاستياز بين الوجود والماهية والتباين بين

(١) هذا على طريقة بعض المرافض الكبار الكامل الشيخ عبدالرزاق كاشي قدس سره
الما المضرة الإحدى عندنا لا يعرفها أحد غيره فهو في جانب الجلال بوقيل : هي المضرة
الواحدة التي هي منشأ الأسماء والصفات لأن السوء هو التيمم الرقيق والتيمم هو العائل بين
السوء والأرض وهذه المضرة هي العاطلة بين سوء الإحدى وبين أرض الكثرة الحقة بولا
يساعده الحديث النبوي لا تستل عليه السلام أين كان ينفصل أن يخلق الخلق قال : كان في سوء
وهذه المضرة يتبين بالبين الأول لأنها أصل أكثر مظهر الحقائق والنسب الإنسانية وكل ما نحن
فهو مخلوق انتهى كلامه قدس سره

أقول : لا سلم أن كل تين فهو مخلوق فلهذا التين هو التين الصفائي لا الإضافي بظهور
الإيمان الثابت اللازمة للأسماء والصفات ظهور على وجود علم الله التخصيلي بل التين الإضافي
الإبداعي لا يسمى عالم الخلق في اصطلاح وانا يسمى عالم الامر ولا سيما على تحقيقات المصنف
قدس سره ان القول بمرجع الربوبية بآية يخالطه لا يخالطه ، وأيضاً السؤال عن كينونة الربوبية
الربوبية هي المرتبة الواحدة كما يصرح به المصنف قدس سره .

(٢) كلمة اما هنا لا تانية لها اول لها سقطت من نسخة الأصل بوحسب ان تايته واما ان
تؤخذ مع صفة واحدة فهي اسم خاص كالطيم والتقدير ، كما انها اذا أخذت مع جميع الصفات كانت
اسم الجلالة أمضى الله اذا أخذت مع تين خاص لمكاني كالظلية أو النقية أو الملكية أو الإنسانية
كانت حقيقة امكانية عامة ، اذا أخذت مع جميع التينات كانت اسماً كبيراً .

(٣) ونتم مقال المرافض الجامي :

بود اعيان جهان بی چند و چون ذ امتیاز علی و عینی مصون
نی بلوح علمشان قش نبوت نی زمیمن خوان هستی خورده مقوت

جهة الربوبية والعبودية ، وأما من حيث ستخ الوجود الصرف والوحدة الحقيقية فلا وجوب بالغير حتى يتمف الموصوف به بالإمكان بحسب الذات اد كل ما هو واجب بالغير فهو ممكن بالذات ، وقد أحاطه الإمكان الناش من امتياز تعين من تعينات الوجود عن نفس حقيقته . وبالجمله منشأ عروس الإمكان هو نحو من أسعاء الملاحظة العلمية باعتبار جهة هذه الملاحظة التفصيلية كما قد سبق بيانه .

إشارة الى حال الجواهر والمرضى في هذه الطريقة : اعلم أنك إذا أمنت النظر في حقائق الأشياء وجدت بعضها متبوعة مكشعة بالموارض وبمعها تابعة ، والمتبوعة هي الجواهر ، والتابعة هي الأمراض ، وجميعهما الوجود إذ هو المتجلى بصورة كل منهما ، والجواهر كلها متحدة في عين الجوهر و مفهومه وفي حقيقته و روحه التي هي مثال (١) عقلي هو مبدأ للعقلية التي هي أمثلة للصور النوعية الجوهرية في عالم العقل كما يظهر من رأى أفلاطون في المثل النورية ، وكل عقل إنما يقع ظل منه في هذا العالم الهولاني كما تقرر وكلمة هو أبعد من هذا العالم لكونه في أعلى مراتب قرب الحق يكون الواقع منه في هذا العالم أخفى جوهرأ وأنقص ذاتاً من غيره ، فظل العقل الذي هو رب الجواهر المادي بما هو

جمله راد بر خود ذ خود ب بخود نمود
رسم آئين دولتی آغاز شد

ناگهان در جنبش آمد بخرجود
واجب و ممکن زهم متناز شد

سرده .

(١) المراد به العقل انكلي المشتمل على كل القول التي في الطبقتين الطولية والمرضية مجواهر العالم هو هو ، وما يقال ، ان الجواهر تات يمكن أن يراد الجواهر بمعنى المتبوع بل جوهر العالم بمعنى المتبوع منهم وجهه الباقى التاب مع دتور كل شيء وسيلان طائع الحق هو هو الوجود البسيط كما سيصرح بان هذه الحقيقة الجوهرية يسمى عنهم بالنفس الرحمانى والنفس الرحمانى وان كان من أسعاء الوجود المطلق البسيط الا أن هذا الجوهر الذى هو عقل القول كل حامله بشر اخر وهو أول منازل الذى هو ام القرى و ام الاملا هو لم ينشئت ولم ينفرد ببدولم يرل في ساء وحدته اطلق عليه النفس الرحمانى ولم يباء بباية الاختيارية التي هي أول مقاطع النفس ولا سيما على التحقيق أن لا مامية للخل سرده .

جواهر مادي إنما هو نفس المادة مأخوذة عنها المعنى الجنسي الذي يكون في الدهن جنس الحواهر ، وكذا واحدة من هذه المراتب الثلاث في الجوهرية أي الذهني والعقلي والمادي هي مظهر الذات الالهية من حيث ^(١) قيواميتها ، كما أن الأعراس بحسب مراتبها في العوالم هي مظاهر الصفات التابعة لتلك الحقيقة ، ألا ترى كما أن الذات الالهية لا تنزل محتجبة بالذات فكذلك جنس الجواهر لا يزال مكتسباً بالعوارض من المسؤول وغيرها . وكما أن الذات مع اعتبار صفة من صفاتها إسم من الأسماء كلية كانت أو جزئية كذلك الجواهر مع انضمام معنى من المعاني الكلية في الدهن ، أو مبدء من مبادئها الخارجية من الصور المتنوعة في الخارج إليه يصير جوهراً خاصاً يكون عنى رأيهم مظهراً لإسم خاص من الأسماء الكلية بل عينه بوجه عندهم ، وبانضمام معنى من المعاني الجزئية بحسب زمانها أو مكانة أو يصير جوهراً جزئياً كالشخص . وكما ^(٢) إنه من

(١) فإن القيوام صفة مبالغة القائم بالذات وكيف لا يكون تعالى في أقصى مراتب القيام بالذات وهو تعالى ليس قائماً بالماهية ، فكيف بالتعلق وكيف بالمادة والنوع ، وطهور قيوامته في عالم المفاهيم في مفهوم الجوهر الذي هو جوهر بالحلل الأول وفي عالم الاعميان الموجودة في مادة المواد وقابل القوابل الذي هو مبعث القوى والاستعدادات وكذا في عقل الكل وهو صورة الصور وماعل المواعيل بقدره الحق بل فاعل هو نفس قدرته الفاعلية ومثبه العملية الذي هو مبعث العمليات والله بكل شيء محيط . -سده-

(٢) اسم أن لاسماء المركبة كالحي التبروم وكالعلمي العظيم وحواها هي الاسماء للعظية حيث قيل : ان للمجوع حيثية ارتباطاً وتوحد ينرتب عليه من التأثير ما لا يرتب على كل واحد من المفردين .

ان فئت : ما المراد من الجهة الوحدانية والحيثية التوحدية في الاسماء المركبة والوحدة الاجتماعية تمكن في أي اسم مع الآخر .

قلت . لمراد أن يكون الوجود مظهراً لاسمين تكوينا أو تكليفاً بان ينطق ويتعلق ويتحقق بهما ، اما التكوين فكما السبع المصير في الحيوان ، وكالدائم الرافع في الفلك ، واما التكليف فكما الحكيم الكريم فيمن يتحقق بهما بان يحصل الحكمة والكرامة وإذا كان له كرامة ولم يكن له حكمة واطلق عليه عبد الكريم الحكيم مثلاً لم يكن للاسمين جهة واحدة ، ولذا من غلب عليه حكم اسم من الاسماء ، لعنى يسمى بذلك الاسم عندهم وان لم يسم به تسمية طاهرية عبد الهادي

اجتماع الأسماء الكلية على نحو له جهة وحدانية يتولد أسماء آخر من كبة المعاني مع حيثية إرتباط ووحدة طبيعية فكذلك من اجتماع الجواهر البسيطة على هيئة وحدانية يتولد جواهر آخر من كبة منها تر كيباً طبيعياً له صورة طبيعية . وكما إن الأسماء بعضها محيط بالبعض كذلك الجواهر بعضها محيط بالبعض وكما إن^(١) الأمهات من الأسماء منحصرة كذلك أجناس الجواهر وأنواعها منحصرة . وكما إن الفروع من الأسماء الإضافية غير متناهية كذلك الأشخاص المادية أيضاً غير متناهية ، ويسمى هذه الحقيقة الجوهرية الإمكانية في اصطلاح أهل الله بالنفس الرحمان والمادة الكلية وما تعين منها ، وصار موجوداً من الموجودات بالكلمات الإلهية ، ولما كانت التجليات الإلهية وشئوناتها المظهرة للمفاتيح متكررة بحكم كل يوم هو في شأن صارت الأعراض متكررة غير متناهية وإن كانت الأمهات منها متناهية ، وهذا التحقيق ينبهك على أن الصفات من حيث مفهوماتها وتعيناتها في عالم الأسماء أي باعتبار مرتبة التفصيل الذهني وملاحظة التحليل العقلي حقائق متمايزة بعضها عن بعض ، وإن كانت بسيطة الذات وحدانية الوجود ، وللجميع أيضاً اشتراك في مطلق كونها أسماء غير المسمى بحسب المفهوم ، كما أن مظاهرها حقائق متمايزة بعضها عن بعض مع كونها في الموجودية تابعة لوجود الجوهر ، ومشاركة في معنى العرضية

من يقوم بهداية الخلق وصحة الجواد من وجود عليهم وهكذا بوقدينا سابقاً لالاشياء في مقام ونظر سالك مظاهر الاسماء وفي مقام آخر وبظرسالك آخر نفس الاسماء الفعلية لان المظهر هو مظهر حقه الاشياء والاستهلاك في الظاهر فيه بل في مقام ونظر أشيخ كمال الاخلاص في الصفات - سرور .

(١) امهات الاسماء هي مصرح بهاني بس كتب أهل المعرفة بل في بس كتب أهل الكلام من الحى العظيم المريدنا تقدير التكلم السميع البصير وهي أئمة الاسماء بولعظ الجلاله وهواؤه امام الائمة في الاسماء والاسماء الكلية كما ذكر والفروع منها الجزئية الغير المتناهية كالسرعات من العظيم بحسب المعلومات والتفرعات من التقدير بقدر القدورات سواء وضع لها الفاظ ملخصة كالبدء والمخترع والمشيء والمكون وسواها ثم لا يراد بالاضافة في كلامه أهم من الاضافة المحضة ومن ذوات الاضافة - سرور .

الرائدة وجوداتها على وجود الجوهر لأن كل ما في الوجود دليل وآية على ما في الغيب .
 إياك وأن تظن بغطائك البتراء أن مقاصد هؤلاء القوم من
 تثبيت الأحكام : أكابر المرقاة واسطلاحاتهم وكلماتهم المرموزة خالية من
 البرهان من قبيل المجازفات التخمينية أو التخيلات الشعرية حاشاهم عن ذلك ، وعدم
 تطبيق كلامهم على القوانين الصحيحة البرهانية ، والمقدمات الحقة الحكيمة ناش
 عن قصور الناظرين ، وقلة شعورهم بها ووضف احاطتهم بتلك القوانين ، وإلا فمرتبة
 مكاشماتهم فوق مرتبة البراهين في إغادة اليقين ، بل البرهان هو سبيل المشاهدة
 في الأشياء التي يكون لها سبب إذ السبب برهان على فكي السبب ، وقد تقرر عندهم
 إن علم اليقيني بذوات الأسباب لا يصل إلا من جهة العلم بأسبابها ، فإذا كان هذا
 هكذا فكيف يسوغ كون مفتضى البرهان مخالفاً لموجب المشاهدة ؟ وما وقع في
 كلام بعض منهم إن تكذيبهم بالبرهان فقد كذبوك بالمشاهدة معناه إن تكذيبهم بما
 سميت برهاناً وإلا فالبرهان الحقيقي لا يخالف الشهود الكشفي ، فهذه البباحث
 السابقة وإن كان فيها ما يخالف ظاهر الحكمة النارية لكنها في الحقيقة روحها
 الظاهرة من أنوار النبوة ومشكاة الولاية العالمة بمراتب الوجود ولوازمها ، ولذلك
 لا تتحاشى من إظهارها وإن كل المتأملون ومقلدوهم يأبون عن أمثالها ، وإن أردت
 الإطلاع على حقيقة ما ذكرناه ، وتشوقت أن يبين لك مطابقة دعاويهم مع مفتضى
 البراهين فاستمع لبيان التوافق في نبيذ معاشيهم إنها يخالف مفتضى البرهان ، لتقيس
 عليه غيره ولا يسمى ظنك بأرباب الحقائق .

واعلم أن^(١) الاسم عندهم عبارة عن الذات الإلهية مع امتزاجها من
 الصفات أو تجل من التجليات ، والأسماء المفلوطة أسماءاً لأسماء ، وكون الصفات عند
 الحكماء عين ذاته تعالى لا ينافي كونها غير ذاته بوجه عند المرقاة عند التحقيق
 (١) ما علمت اصطلاحهم في الاسم فلا تستغرب قولهم إن العالم مقادير ، أسماء
 أو الأسماء أرباب الأنواع وإن الاسم عين السمي بوجه غير السمي بوجه - مرده .

فإن معنى عينية الصفات عند محققي الحكماء هو عبارة عن كون وجوده تعالى في مرتبة ذاته مع قطع النظر عن انضمام معنى أو اعتبار كيفية أو حالة غيرها مصداقاً لحمل مفهومات تلك الصفات ، لا بأن يكون في اتصافه بشيء منها مفتقراً إلى عروض هيئة وجودية كما في حمل الأبيض على الجسم ؟ ولا إلى معنى سلبى كحمل الأعمى على الإنسان ، أو معنى نسبي كحمل الفوقية على السماء ؟ أو اعتبار تحقق الدات بصورها من الجاعل كما في حمل الذاتيات على الموضوع ، أو تعلق بالجاعل كما في حمل الوجود على ماهيات الممكنات ، وهؤلاء العرفاء أيضاً فائلون بعينية صفاته لذاته بهذا المعنى ، لكن لا يرب لأحد أن مفهومات الصفات ومعانيها الكلية الانتزاعية الموجودة في العقل متخالفة بحسب المفهوم والمعنى ، لأقول بحسب الهوية والوجود وهذا مما لا يقبل النزاع لأحد فيه ومن هاهنا يعلم أن كون الاسم عين المسمى أو غيره يرجع إلى هذين الاعتبارين أي اعتبار الهوية والوجود ، واعتبار المفهوم والمعنى ولا يذهب عليك إبه لا يلزم من كون الأسماء الإلهية بحسب المعنى غير ذاته المقدسة إمكان تلك الأسماء أو تعدد الواجب أو العبة الإمكانية فيه أو التركيب في ذاته من جهتي القبول والفعل تعالى ذاته عن علوق شيء ومن هذه المعنى علواً كبيراً ، وذلك لما علمت مراراً أن الجمل والافاضة إنما يجريان بالذات والاصالة في نحو من أنحاء الوجودات لافي المفهومات الكلية كالأسماء والأعيان ، وكذا اللا مجعولية واللامفاضية إنما يتحققان في حقيقة الوجود لافي المعاني الكلية ، فهي كما أنها في المجعولية تابعة للوجود أي بالعرض فكذا في اللا مجعولية ، فأسماء الله تعالى غير مجعولة ولا لامجعولة . فلا يلزم من تعددها على هذا النحو العقلي لا الإمكان ، ولا التعدد في الوجود ، ولا في الوجوب ، ولا التركيب ، ولا الإنفعال في الدات ، ولا الكثرة . جهات التأثير ليبطل قاعدتهم في نحو صدور سلسلة الموجودات من العقول إذ يجب تعدد الإيجاد هو تعدد جهات الوجود لا غير ، وإذ ليس فليس وإن تعددت معاني

الصفات التي صدقها ذاتاً أحادية بسيطة صرفة بحسب نفس الأمر ، فقد تحقق بنور البرهان والعيان إن الذات الإلهية مشتركة بين الأسماء المحسنى كلها ، والتشكر فيها حسب تكثر الصفات ، وذلك التكثر باعتبار مراتبه ^(١) الغيبية التي هي مفاتيح الغيب ، وهي معان معقولة في غيب الوجود الحق تعالى لأنها مع كثرتها العقلية مندرجة فيها على نحو بسيط غاية البساطة ، لأن الذات الأحادية والهوية الوجودية السابقة على جميع الهويات الوجودية مع بساطتها يتصف به العقل بصفاتها المتكثرة الكمالية والنسبية يتعين (يتفنن مخ ل) ^(٢) بها شئون الحق سبحانه وقدر مراراً إنها ليست بموجودات عينية ولا يدخل في الوجود الإحدى أصلاً فهي ثابتة في العقل معدومة في العين بولها الأحكام والآثار بوجه عرضي ، لأنها قد ذكرنا إن الأثر في الحقيقة لا يكون إلا للوجود لكن كثرتها العقلية تؤدي إلى كثرة آثار الوجود في الخارج كثرة ترجع إلى وحدة حقيقة في الكل ، والتشكر بوجه يرجع

(١) فاسأله الدانية هي الغيوب وذاته التي هو الكثر المظني غيب الغيوب ، فهذا معنى قوله تعالى وعنده مدائح الغيب أي عند الهوية المعرفة بأن يكون الهامساً لا ضميراً فإنه لا ما هو ت في قد يرسم دائرة واحدة لأن الدائرة لا نهاية لها إذا لا انتهاء أنها يكون بالمخالف بالنوع للشيء ومركزها نسبة إلى جميع أطراف محيطها على السواء ، وقد يرسم بدائرتين للإشارة إلى صفى الجلال والجلال والواو ينولد من الإشباع لأن المحكى عنه بالهاء له شدة الوجود في العاية وله الإحاطة والسؤال الهاء حلفية والواو شفوية ففى التركيب منهما إشارة إلى إحاطة النص الرحمانى بالبواطن والظواهر ويمكن أن يكون المراد بمفتاح الغيب أسأله الفعلية التي هي من صقع الربوبية من القول التي فى سلسلة الابدانات والتي فى سلسلة الماتمات وأنا لا يعلمها إلا هو على التقديرين لأن السنجية بين المدرك والمدرك معتبرة فلا يعلم ما من صقع إلا من صقع وكل ما هو من صقع موجود بوجوده وبأن يقاته أو المراد لا يعلم كتبها وبأطن ذاتها الإهو - سره .

(٢) بالعين التي أو بالعام من التفتن والشؤون هي الأعيان الثابتة ففقط الكلام في الأسماء بالكلام نى لو ربما والمراد أن كل اسم يلزمه عين ثابتة فالعين الثابتة الانساني لازم ، لاسم الأعظم الجامع وهو الله وعين الملك لازم لاسم السبوح القدوس وعين الحيوان لازم لاسم السميع البصير وقس عليه ، وعنده اللوازم من اللوازم الغير المتأخرة في الوجود بل صود عليه موجودة بوجود الملز وملت وهو وجود الذات - سره .

إلى التكثر في العلم الذاتي لأن علمه لذاته أوجب العلم بكمالات ذاتية في مرتبة
أحدية ، ثم الجود الإلهي وفيه ^(١) الأقدس اقتضت ظهور الذات لكل منها على
انفرادها ^(٢) متعيناً في حضرة ^(٣) العلمية ثم العينية على طبقاتها من العوالم فحصل
له التكثر بهذا الوجه .

فصل (٢٧)

في أسباب التكثر في الحقائق الامكانية

إن أكثر الناظرين في كلام المرقاء الإلهيين حيث لم يصلوا إلى مقامهم ولم
يعيطوا بكنه مرامهم قلنوا إنه يلزم من كلامهم في إثبات التوحيد الخاص في
حقيقة الوجود والوجود بما هو موجود وحدة شخصية إن هويات ^(٤) الممكنات

(١) الفيض الأقدس ظهور الذات بكسوة الاسماء الصمات ولوازمها من الإعيان الثابتات
وهو الرحمة الصفية وهو في اصطلاح المرقاء غير الفيض القدس لأنه ظهوره في مجالى الساميات
الامكانية في مقام الفعل ولهذا يسمى الرحمة الفعلية بذلك هو النجلي الصماني وهذا هو النجلي
الإضافي - سره .

(٢) أي مامية لا وجوداً لأن الاسماء لو ادعيا كلها موجودة بوجود واحد هو وجود السمي
مراسه ولهذا كانوا مقرين بالوجود في كل البرزات والفترات ولم يتفخروا المهود مثل ما في الدنيا
التي هي محل الجبل والنسيان حيث وجدوا الوجودات المتشكلات وأما قولها إلى الساميات هو التوحيد
لإسقاط الإضافات وأما الانفراد مامية قلان تلك الحضرة العلمية نشأة العلم التفصيلي ومرتبة من الأمر
وما هو عليه الشيء - سره .

(٣) وإلى هذا ناظر قول عبد الرحمن الجامي :

بودأعيان جهان بی چندی چون الخ .

وقول الأمير حسيني الهروي :

خراستی آوری بین از علم

إلى غير ذلك من مقالاتهم - سره .

(٤) الخالصة نشأت من خلط الماهية بالهوية واشتباها الماهية من حيث هي بالحقيقة ولم
يلحوا أن الوجود عندهم أصل فكيف يكون الهوية والحقيقة عندهم اعتبارياً أم كيف يكون الجهة
النورانية كل شيء التي هي وجهه لظهوره وقدرته ومشيته البينة للعامل لا لمفعول اعتبارياً .

أُمور اعتبارية محضة ، وحقائقها أوهام وخيالات لانحصار لها إلا بحسب الاعتبار حتى إن هؤلاء الناظرين في كلامهم من غير تحصيل مرامهم صرحوا بعدمية الذوات الكريمة القدسية ، والأشخاص الشريفة الملكوتية كالشغل الأول وسائر الملائكة المقربين ، وذوات الأنبياء والأولياء ، والأجرام العظيمة المتعددة المختلفة جهةً وقدراً وآثارها المتميزة . وبالجمللة النظام المشاهد في هذا العالم المعسوس والعوالم التي فوق هذا العالم مع تخالف أشخاص كل منها نوعاً وتشخصاً وهوية وعدداً والتضاد الواقع بين كثير من الحقائق أيضاً ، ثم إن لكل منها آثاراً مخصوصة ، أركاناً خاصة ، ولا نعني بالحقيقة إلا ما يكون مبدء أثر خارجي ، ولا نعني بالكثرة إلا ما يوجب تعدد الأحكام والآثار ، فكيف يكون الممكن لشيء في الخارج ولا موجوداً فيه ؟ وما يترأى من ظواهر كلمات الموفية إن الممكنات أُمور اعتبارية أو انتزاعية عقاية ليس معناه ما يفهم منه الجمهور ممن ليس له قدم راسخ في هذه المعارف وأراد أن يتلفظ بأغراضهم ومقاصدهم بمجرد مطالعة كتبهم ، كمن أراد أن يصير من جملة الشعراء بمجرد تتبع قوانين العروض من غير سليقة تحكم باستقامة الأوزان أو اختلالها عن نهج الوحدة الاعتدالية .

ثم تعالى ذيل جلاله من غرور هذا الاعتبار ، فبقي قال العرفاء الاخيار لولو الايدي والابصار : ان الملك والفلك والانسان والحيوان وغيره من المخلوقات اعتبارية اولاد واشيائيات ملابها الضبر المتأصلة من أهل البرهان وعند أهل الذوق والوجدان وأهل الاشارة ذهب أوهامهم الى ما عاينها الوجود بها هي موجودة أوالى وجوداتها حاشاهم عن ذلك بل هذا نظر عامي منزه ساحة من الفضل ، ذلك ، نظير ذلك ان داخلا اذا قال : الانسان مثلا وجوده وعدمه على السواء أو مطلوب ضروري الوجود والمدى أراد بشيئة ملهية الانسان ونحوها بها كذلك وظن العامي الجاهل انه أراد الانسان الموجود في حال الوجود أو بشرط الوجود ولم يعلم أنه في حال الوجود وبشرطه معطوف بالضرورتين وليس التبتان متساويتين ولا جاترتين لاذ ملها الشيء عن نفسه معال ثبوت الشيء لنفسه واجب ، بل لو قيل : باسالة الهامية فالهامية التسبة الى حضرة الوجود أصيلة عند هذا القائل لا الهامية من حيث هي فانها اعتبارية عند الجميع ، وقول الشيخ الشبيري ثبوتها أمور اعتبارية ينادى بما ذكرناه - سرور .

فإنك إن كنت ممن له أهلية التفتن بالحقائق العرفانية لأجل هاشية ذاتية واستحقاق فطري يمكنك أن تتنبه مما أسلفناه من أن كل ممكن من الممكنات يكون ذا جهتين : جهة يكون بها وجوداً واجباً لغيره من حيث هو موجود وواجب لغيره ، وهو بهذا الاعتبار يشار إليه جميع الموجودات في الوجود المطلق من غير تفاوت وجهة أخرى بها يتعين هويتها الوجودية وهو اعتبار كونه في أي درجة من درجات الوجود قوة وضعفاً كمالاتاً وتقصافاً ، فإن إمكانية الممكن إنما ينمط من نزوله من مرتبة الكمال الواجبي ، والقوة الغير المتناهية ، والفهم الأتم والجلال الأرفع وباعتبار كل درجة من درجات الفصور عن الوجود المطلق الذي لا يشوبه قصور ولا جهة عدمية ولا حينية إمكانية يحصل للوجود خصائص عقلية ، وتعينات ذهنية هي المسمات بالماهيات والأعيان الثابتة ، فكل ممكن زوج تركيبي عند التحليل من جهة مطلق الوجود ومن جهة كونه في مرتبة معينة من الفصور ، فإذن هاهنا ملاحظات عقلية لها أحكام مختلفة :

الأول ملاحظة ذات الممكن على الوجه البجمل من غير تحليل إلى تينتين : الجهتين ، فهو بهذا الاعتبار ^(١) موجود ممكن ، واقع في حد خاص من حدود الموجودات .

والثاني ملاحظة كونها موجوداً مطلقاً من غير تعيين وتخصيص بمرتبة من المراتب وحد من الحدود وهذا حقيقة ^(٢) الواجب عند الصوفية ، يوجد مع الهوية الواجبية

(١) هذا يناقش ما مر في الإشارة إلى حال الوجوب والامكان من أن هذا الاسم اساهو من حيث الامتياز بين الوجود والماهية فالحق أن هنا ملاحظتين لا غير وأن هذه الملاحظة أيضاً ترجع إلى ملاحظة الوجود وأنه علم إجمالي بالوجود وأن لم يكن علماً بالعلم بغير علم أصحياً بعينية الوجود والوحدة كما في الثانية الآن حيث الوجود مقدمة على جميع العيشيات عياناً علماً كما علم في بيان موضوعيته للعلم الإلهي وأن حياته من لواحقه - سره .

(٢) إن قلت هذا الكلام كذا قوله في مطلق الوجود بشرط الاتصال بدل على أن الواجب :

و مع الهويات الإمكانية لعدم الامتياز بين موجود و موجود بهذا الاعتبار ولعدم
تعلق الزوال والقصور والتغير والتجدد في مطلق الوجود بشرط الإطلاق وان اتصف بهما مطلقاً
لا بشرط الإطلاق ولا بشرط الإطلاق ، ولكونه عين المرتبة الأحدية ، وما حكم بوحدة
مع انبساطه و سريته في جميع الموجودات هو هذا المطلق المأخوذ لا بشرط شيء
الآن ليس سهوله و انبساطه على جهة الكلية لكونه جزئياً حقيقياً له مراتب متفاوتة .

والثالث ملاحظة نفس تعينها المنفكة عن طبيعة الوجود وهو جهة تمونها الذي
هو اعتباري محض ، وما حكم عليه المرفاء بالمحمية هو هذه المرتبة من المحركات
وهو مما لا غبار عليه ، لأن عند التحليل لم يبق بعد إفراز سنخ الوجود من الممكن
أمر متحقق في الواقع إلا بمجرد الاستزاع الذهني ، فالحقائق موجودة متعددة في
الخارج لكن منشأ وجودها وملاك تحققها أمر واحد هو حقيقة الوجود المنبسط
بنفس ذاته لا يجعل جاءل بومشأ تعددها تعينات اعتبارية ، فالتعدد يصدق عليها إنها
موجودات حقيقية لكن اعتبار موجوديتها غير اعتبار تعددها فموجوديتها حقيقة
وتعددها اعتباري ، ولما كانت العبارة قاصرة عن أدلة هذا المقصد للموضه ودقة
مسلكه وبعد غوره يشتبه على الأذهان ، ويختلط عند العقول ، ولذا طعنوا في كلام

عندهم هو حقيقة الوجود بشرط شيء ، وقد علم مسبق واشتهر أنه حقيقة الوجود لا بشرط فكيف
التوفيق ؟

قلت : التوفيق أن هذه الحقيقة بشرط شيء هي الحقيقة لا بشرط ما دل المراد بهذا الإطلاق الإرسال
والسمة الوجودية لا ما هو الستميل في المعاميم ، بل كما أشرنا سابقاً التوفيق بين الثلاثة حاصل اد
مرادهم حقيقة الوجود البحت البسيط السوط الأبي عن عدم بذاته العذار بأية عن غيره ، فإذ قيل
لا بشرط أريد به عدم التعديد والتضييق ، وكذا إذا قيل بشرط الإطلاق أريد نفس تلك الحقيقة
وهذا الشرط كالحقيقة الإلحاقية بحكاية عن عدم الشرط وتقييد لعدم التقييد ، وإذا قيل بشرط لا أريد
بذلك الحقيقة أيضاً وكلمة لا سلب السلب أي سلب المعاميم والماهيات والإعدام من حيث هي كذلك
تتار أناشني وحسبك واحد ، وأما ان المطلق قد يطلق على البسيط كما سيحى أن الوجود الحق
هو الله المطلق على معنى أن المطلق يصدق بالاشتراك عليهما - سره

هؤلاء الأكابر بأنها مما يصادم العقل السريع والبرهان الصحيح ، وببطلان به علم الحكمة وخصوصاً فنّ المفارقات الذي يثبت فيه تعدد العقول والنفوس ، والمور والأجرام ، وأنحاء وجوداتها المتخالفة للماهيات وما أشد (١) في السخافة قول من اعتذر من قائلهم إن أحكام العقل بالجملة عند طور وراء طور العقل ؟ كما إن أحكام العقل باطلة عند طور العقل ، ولم يعلموا أن مقتضى البرهان الصحيح ليس إنكاره في جملة العقل السليم من الأمراض والأسقام الباطنة . نعم ربما يكون بعض المراتب الكمالية مما يقصر عن غورها العقول السليمة للغاية شرفها وعلوها من إدراك العقول لاستيطانها في هذه الدار ، وعدم مهاجرتها إلى عالم الأسرار ، لأن شيئاً من المطالب الحققة مما يقدر فيها ويحكم بفسادها العقل السليم والذهن المستقيم وقد صرح بعض المحققين منهم بأن العقل حاكم ، كيف والأمر الجبلية واللوازم الطبيعية من غير تعمل وتصرف خارجي ومع عدم عائق ومانع عرضي لا تكون باطلة قطعاً ، إذ لا باطل ولا معطل في الموجودات الطبيعية المادية من محض فيض الحق دون المناهيات والتعليمات الحاصلة من تصرف المتخيلة وشيطنة الواهمة ، وجبلية العقل الذي هو كلمة من كلمات الله تعالى التي لا تبدل لها مما يحكم بتعدد الموجودات بحسب فطرتها الأصلية .

قال الشيخ الفاضل الفزالي : أعلم أنه لا يجوز في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته ، نعم يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقصر العقل عنه بمعنى أنه لا يدرك بمحوره العقل ، ومن لم يفرق بين ما يحيله العقل وبين حاله يناله العقل فهو أحسن

(١) اذ حينئذ يلزم الهرج والمرج ويرفع الايمان وينسحب باب الايمان ، فان الحكم بلز العالم صامناً قديماً منزهاً عن نقائص الاكوان محيطاً بها ليس كمثل شيء وهو الصحيح البصير انه هو للعقل ، مما جاز طور وراء طور العقل جاز بطلان هذا الحكم وأمثاله مما لا يحصى كيف وأهل الإدراك في الإنسان من العقل والوهم والخيال والعس هو العقل ، وانما كان هو حامل المعرفة فيما الذي يعمل و ان اريد العقل الوهمي المشوب فكثير من المطالب النظرية وراء طور

من أن يخاطب فيترك وجهه .

وقال عين الفضاة الهمدانى في الزبدة: اعلم أن^{*} العقل ميزان صحيح ، وأحكامه صادقة يقينية لا كذب فيها ، وهو عادل لا يتصور منه جور ، فقد ظهر من كلام هذين الشيخين إنه لا يجوز العدول عما حكم به العقل الصحيح ، فكيف حكم أمثال هؤلاء الأكابر المجردين من جباب البشيرة بتعدياضاتهم ومجاهداتهم بما يقضى الحاكم العادل أي العقل الصحيح باستحالته ، فالحق إن^{*} من له قدم راسخ في التصوف والعرفان لا ينفي وجود الممكنات^(١) رأساً .

ومن النصوص على انصاف الموجودات بالكثرة الحقيقية الغير المنافية للوحدة الحقيقية كلام صاحب الأحياء، بعد ذكر المراتب الثلاثة في التوحيد حيث قال : والمرتبة الرابعة في التوحيد أن لا يرى في الوجود إلا واحداً ، وهو مشاهدة الصديقين ، ويسقيه الصوفية الفناء في التوحيد لأنه من حيث لا يرى إلا واحداً لا يرى نفسه أيضاً ، بمعنى أنه فنى من رؤية نفسه .

فإن قلت : كيف يتصور أن لا يشاهد إلا واحداً وهو يشاهد السماء والأرض وسائر الأجسام المحسوسة وهي كثيرة .

فاعلم أن^{*} هذا غاية علوم المسكاشفات وأن^{*} الموجود الحقيقي واحد ، وأن^{*} الكثرة فيه في حق^(٢) من يفرق نظره ، والموحد لا يفرق نظره رؤية السماء والأرض

(١) أي ولو بالمرض لو اريد ماهية السكى أو ثبوته وجوداً رابطاً بلاغية وإن كانت كالرابطى ان اريد وجود السكى فان هذا لا ينافي التوحيد اذا التحق المرضى له صحة السلب أيضاً والتحقق الرابط هو معنى الفردانية وصحة وفلا الى حقيقة الحقائق ، والفقر اذا تم فهو الله - سرده -

(٢) وهو من ينظر الى الماهيات التى هي شاربغاب الكثرة لا الى الوجود لئى هو مركز الوحدة بل عينها ، وينظر الى الصور التى هي متحركة ومشتتة لتنظر البدارك لا الى المعنى الذى هو روحها ، وأصل معطوطها كالعاكس الذى هو أصل المكوس المختلطة صفراً وكبراً وصغراً وكثراً ، والمعطوطة بها هي ظهوراته وعنواناته وآلات تعامله لا المعطولات يتوابعها - سرده -

وسائر الموجودات بل يرى الكل في حكم الشيء الواحد، وأسرار علوم المكاشفات لا يسطر في كتاب . نعم ذكر ما يكمم سورة استبعادك ممكن وهو إن الشيء قد يكون كثيراً بنوع مشاهدته واعتبار ، ويكون بنوع آخر من المشاهدة والاعتبار واحداً ، كما إن الإنسان كثير إذا نظر إلى روحه وجسده وسائر أعضائه ، وهو باعتبار آخر ومشاهدة أخرى واحد إذ تقول إنه إنسان واحد ، فهو بالإضافة إلى الإنسانية واحد ، وكم من شخص يشاهد إنساناً ولا يخطر بباله كثرة أجزائه وأعضائه وتفصيل روحه وجسده ، والفرق بينهما وهو في حالة الاستغراق والاستهتار مستغرق واحد ليس فيه تفرق وكأنه في عين الجمع هو الملتفت إلى الكثرة في تفرقة ، وكذلك كل ما في الوجود له اعتبارات و مشاهدات كثيرة مختلفة ، وهو باعتبار واحد من الاعتبارات واحد ، وباعتبار آخر سواء كثير ، بعضه أشد كثرة من بعض ، ومثال الإنسان وإن كان لا يطابق ^(١) العزم ولكن يلبه في الجملة على كشف الكثر وتستفيد من هذا الكلام ترك الإنكار والجحود بمقام لم تبلغه ، وتؤمن به إيمان تصديق فيكون لك من حيث إنك تعلم بهذا التوحيد نصيب منه ، وإن لم يكن ما آمنت به صفتك ، كما إنك إذا آمنت بالنبوة كل لك نصيب منه ، وإن لم تكن نبياً بهذه المشاهدة التي لا يظهر فيها إلا الواحد الحق سبحانه تارة يدوم ، وتارة يطرأ كالبرق الخاطف وهو أكثر ، والدوام نادر عزيز جداً انتهى كلامه .

وقل في موضع آخر من كتاب الأحياء : وأما من قويت بصيرته ولم يضعف نيته فإنه في حال ^(٢) اعتدال أمره لا يرى إلا الله ، ولا يعرف غيره ، ويعلم أنه ليس

(١) لا محدود مطلق بل لأن بدنه واحد بالأجسام لا واحد بالوحدة الحقبة الحقيقية وجبته الروحية متعلقة بجبته الجسدية تطلقاً تديرياً استكمالاً فليست علة لها وغير ذلك من البهيدات . . .

(٢) لا حال مروجع عن الاعتدال كحال الغضب المعرط أو الخوف المعرط أو الشهوة المفرطة من عالم الصورة يشير عند هذه الأحوال غبار الكثرة .

الإشارة بقول من قال كتبنا بنا فبقينا عنا فبقينا. بلا نحن ، فهذه (١) أمور معنوية
 عند ذوي البصائر أشككت لضعف الأفهام عن إدراكها وقصور قدر العلماء بها عن إيصالها
 وبيانها بعبارة منهمة موصلة للغرض إلى الأفهام أو باشتغالهم بأنفسهم واعتقادهم أن
 بيان ذلك لغيرهم مما لا يفنيهم انتهى كلامه .

و إنما أوردنا كلام هذا البحر القم مقام الموسوم عند الأنام بالامام
 وحجة الإسلام ليكون تلييناً لقلوب السالكين مسلك أهل الإيمان ، ودفناً لما
 يتوهمه بعض منهم إن هذا التوحيد الخاصي مخالف للعقل والشرع ، أما العقل فللموجود
 الكثرة في الممكنات ، وأما الشرع فلأن مدار التكليف والوعد والوعيد على تعدد
 مراتب الموجودات وتخالف النشآت واثبات الأفعال للعباد ، ومعنى التوحيد أن
 لا موجود إلا الله سبحانه ، وذلك لما علمت سبب مناوفا نقلنا من كلام هذا
 النحرير أن هذه وحدة يندرج فيها الكثرات أنها وحدة جمعية إذا نظرت إلى حقيقة
 الموجود المطلق بما هو موجود مطلق (٢) الذي يقال له مرتبة الواحدية ، وإذا نظرت
 إلى الموجود الصرف البحت الذي لا يشوبه معنى آخر في ذاته ولا تعين له في حقيقته
 في العروف القطعات والوصلات سبحانه وغرائب مآثره وأرقاً يقال اليد الحق الدامد في
 القبات : ولقد اعجبني كلام الامام الفزالي حيث قال العالم تصيف الله تعالى - سرده .

(١) ونعم ما قيل :

من كنت غواب ديدنه وعالم تمام كر من عاجز هر گش وخلق از شنيدش

هم زان دهان آكر آمد اسرار را ياني

لا يحمل عطاياه الامطايه - سرده .

(٢) حاصله ان توهمهم المخالفة لى كل في واحدية الوجود قد دفعوا ان في المرتبة الواحدية
 جاءت الكثرة كمشتت من الاسماء الصفات والاعيان الثابتات ومع الكثرة لا سقى اشكال لم تنضم
 قولهم ان الاعيان هناك كانت دائية ومربية وسامعة لقول كن وان الله تعالى كان معاطباً لها كل
 ذلك ينحو الشوت . وان كن توهمهم في أحدية حقيقة الوجود فالجواب عنان في المرتبة الاحدية
 لا اسم ولا رسم فلا تكليف ولا غيره لكن لها اضافات وورشحات بهذا لكونها طرق الكثرة فلا اشكال
 في التكييف وغيره ، ثم ان قوله انها وحدة جمعية بمرلة الجراء لقوله اذا نظرت الى حقيقة
 الوجود - سرده .

أصلاً فله أيضاً إفاضات بنفسه ورشحات بذاته، يتبعث عنها الماهيات والأحكام الثابتة المطابقة للواقع إلا أن منشأ موجوديتها وتحققها ليس إلا نفس ذلك الوجود المتحقق بذاته والتام الفنى عما سواه ، وتستمع لهذا زيادة توضيح .

فصل (٢٨)

في كيفية سر بيان حقيقة الوجود في الموجودات المتعينة والحقائق الخاصة

اعلم أن^١ للأشياء في الموجودية ثلاث مراتب :

أولها : الوجود السرف الذي لا يتعلق وجوده بغيره ، والوجود الذي لا يتقيد بقيده وهو المسمى عند العرفاء بالهوية الغيبية والغيب المطلق والذات الأحدية ، وهو الذي لا اسم له ولا نمى له ولا يتعلق به معرفة وإدراك ، إذ كل ماله اسم ورسم كان مفهوماً من المفهومات الموجودة في العقل أو الوهم ، وكل ما يتعلق به معرفة وإدراك يكون له ارتباط بغيره وتعلق بما سواه وهو ليس كذلك لكونه قبل جميع الأشياء وهو على ما هو عليه في حد نفسه من غير تغير ولا انتقال فهو الغيب المحض والمنجهول المطلق إلا من قبل لوازمه وآثاره ، فهو بحسب ذاته المفدسة ليس محدوداً مقيداً بتعين ، ولا مطلقاً حتى يكون وجوده بشرط القيود والمخصصات كالفصول والمشخصات ، وإنما لواحق ذاته شرائط ظهوره لأجل وجوده ليلزم النقص في ذاته تعالى عنه علواً كبيراً ، وهذا الإطلاق أمر سلبي يستلزم سلب جميع الأوصاف والأحكام والمنعوت عن كنه ذاته ، وعدم التقيد والتجدد (التحدد خ ل) في وصف أو اسم أو تعين أو غير ذلك حتى عن هذه السلويات باعتبار أنها أمور اعتبارية عقلية .

المرتبة الثانية الموجود المتعلق بغيره وهو الوجود المقيد بوصف زائد والمنعوت بأحكام محدودة كالعقول والنفوس والأفلاك والعناصر والمركبات من الإنسان والدواب^٢ والشجر والجماد وسائر الموجودات الخاصة .

المرتبة الثالثة ^(١) هو الوجود المنسط المطلق الذي ليس عمومته على سبيل الكلية بل على نحو آخر ، فإن الوجود محض التحصل والفعلية ، والكلي سواء كان طبيعياً أو عقلياً يكون مهيماً يحتاج في تحضه ووجوده إلى انضمام شيء إليه يحضه ويوجده وليست وحدته عددية أي ^(٢) مبدءاً للأعداد فإنه حقيقة منبسطة على هياكل الممكنات وألواح الماهيات لا ينشط في وصفه خاص ، ولا ينحصر في حد معين من القدم ^(٣) والحدوث ، والتقدم والتأخر ، والكمال والنقص ، والعلية والمعلولية ، والجوهرية والعرضية ، والجزو والتجسم بل هو بحسب ذاته بلا انضمام شيء آخر يكون متعيناً بجميع الازمات الوجودية والتحولات الخارجية ، بل الحقائق الخارجية تسد من مراتب براته وأنحاء تعميته وتطوراته ، وهو أصل العالم ، وفلك الحياة ، وعرش الرحمان ، والحق المخلوق به في عرف الصوفية ، وحقيقة الحقائق وهو يتعدد في عين وحدته بتعدد الموجودات المتحدة بالماهيات ، فيكون مع القديم قديماً ، ومع الحادث حادثاً ، ومع المعقول معقولاً ومع المنحسوس منحسوساً ، وبهذا الاعتبار يتوهم إنه كلي وليس كذلك ، والمعارات عن بيان انبساطه على الماهيات واشتماله على الموجودات قاصرة الإشارات إلا على سبيل التمثيل والتشبيه ، وبهذا يمتاز عن الوجود الذي لا يدخل تحت التمثيل والإشارة إلا من قبل آثاره ولوازمه

(١) أي ليس أصلا له إلا أن المبدأ المطلق يسمى عاماً مطلقاً إذا دام أمام منطقي كالكنى العظيم ، وأما اسماءه وهو المبدأ الاصولي كمنبع النور هو ما بدلي كرجل وفي جعل هذه المرتبة ثالثة فخالفه الوضع مع الضح لكن المفرد طول ديلها ذكر اشتاء حالها بالوجود المبدأ الاتراحي كما سيجي المصنف - سره .

(٢) وأما الوحدة العددية المطلقة للحكمة يطلق على وحدته التثنية فاسمهم يسون الوحدة الشخصية وحدة عددية والشخص واحد بالعدد وأيضاً فديخال الوحدة العددية ويراد بها لوحدة لا بشرط ان في الاعداد يرفع مراتبها آية التوحيد الخالص وقال عليه السلام يا الهى لك وحدانية لمجد سره .

(٣) المراد بالقدم هنا في قوله عدس سره فيكون مع القديم قديماً القدم الزماني لا الثاني لان هذا الوجود هو عرش الرحمان والحق المخلوق والظل السعود - سره .

ولهذا قيل: نسبة هذا الوجود إلى الموجودات العالمية نسبة الهدولي الأولى إلى الأجسام الشخصية من وجه، ونسبة الكلي الطبيعي كجنس الأجناس إلى الأشخاص والأنواع المتدرجة تحتها، وهذه التمثيلات مقربة من وجه (١) مبيحة من وجود ما علم (٢) أن هذا الوجود كما ظهر مراراً غير الوجود الاتزامي الإثباتي العام البديهي والمتصور الذهني الذي علمناه من العقولات الثانية والمفاهيم الاعتبارية وهذا ما خفي على أكثر أصحاب البحوث سيما المتأخرين (٣) وأما المرء فاقضى كلامهم تصريحات بذلك قال الشيخ المحقق صدر الدين القنوتري بحدان تصور الوجود بالمعنى الثالث وحمله بالمادة بقوله: الوجود (٤) مادة الممكن وهى: التهيئة له بحكمة الموجد العظيم الحكيم على وفق ما كان في علمه مهياً بهذه العبارة والمرى العام هو المنصف اللاحق به عند تقيده بقيد الإمكان وبمده من حضرة الوجود بولده في أيدي الكثرة وقد ساء الشيخ العارف القمى الرباني معنى الدين الأعرايى العائى في مواضع من كتبه نفى الرحمان (٥)

(١) وأما وجه مباحة النسبتين فهو أن هذا الوجود من شدة فعلية أو بواطنه وجدانه للوجودات وجاميته لها سمت كلها هو الهدولي وجنس الاجناس من مرما الفرة والابهام وقلة التحمل وكثرة العدان والاعداد يبين في الصور والامواع وبتحطان وبتحطان معها، ولذا فالمادة لا شرط تجتمع مع ألف شرط في التجرى الذاتي من كل شيء من فرما الفنى هو أين التجرد الدنى من كل شيء من مرما الفرة والفقدان - سره -

(٢) الدامى على هذا التبيين والتأكيد انه ذهب لوجهام جميع الى العام البديهي والمطلق المبهوم من اصلاقم الوجود والعام والمطلق عليه وعلى حقيقة الوجود ومقام الظهور والمروية كيهما: نعم من ذهب ووجه من قول الحكماء: ان الواجب تعالى هو الوجود ومن قول المرءاء ان الواجب هو الوجود المطلق الى اسم ارادوا المبهوم العام البديهي مع انه زائد على حقائق المصباح عبد الجبج كيهلا يذهب من اصلاقم على ضله الى تعالى من ذلك فانه وما من صقع ذات علوا كبيراً - سره -

(٣) العائلىن مالمه الملحة واعتبارية الوجود - سره -

(٤) اصلاقم الماده التى هى فى اصطلاح الحكماء لم الحزما القابلى فى المركبات الخارجة على الوجود النسبى الاربع من كونه مقبولا مضاعف أن يكون قابلا اصطلاح خاص بالمرءاء باعتبار المشابهة المذكورة، واعتبار ان الماده مرة مائة؛ وقد علمت أن هذا الوجود أصل العالم - سره -

(٥) هذا ما راقى لما تورد عن اتنا المصومين عليهم السلام حيث عروا من الماده مالمها والدية اصلاقت على هذا الوجود - سره -

والنبياء والعقلاء .

قد ثبت مما ذكرناه إنه إذا أطلق في عرفهم الوجود المطلق رفعاً اشتباهاً: على الحق الواجب يكون مرادهم الوجود بالمعنى الأول أي الحقيقة بشرط لاشيء ، لا هذا المعنى الأخير وإلا يلزم عليهم المفساد الشنيع كما لا يخفى ، وما أكثر ما ينشأ لأجل الاشتباه بين هذين المعنيين من الخلالات والعقائد الفاسدة من الإلحاد والإباحة والعلول ، وانضاف الحق الأول بصفات الممكنات وصيروته محل النقائص والحادثات ، فعلم أن التنزيه الصرف والتقديس المحض كما رآه المحققون من الحكماء وجمهور أرباب الشرائع والفخلاء عن الإسلاميين باق على الوجه المقرر بلا ريب بعد الفرق بين مراتب الوجود على ما بيننا ، كما قيل .

من يدرك ما قلتم يخذل بهر تعوليس يدويه الأمن له البصر.

وللاشارة إلى هذه المراتب الثلاث وكونها مما ينتزع من كل منها بنفسها الوجود العام العقلي قال علاء الدولة في حواشيه على الفتوحات المكية : الوجود الحق هو الله تعالى والوجود المطلق فعله ، والوجود المقيد أثره ، وليس المراد من الوجود المطلق العام الانتزاعي بل الانبساطي.

وذكر الشيخ العارف صدر الدين القونوي في كتابه المستقى بمفتاح غيوب الجمع والتفصيل : ومن حيث أن الوجود الظاهر المنبسط على أعيان الممكنات ليس سوى جمعية تلك الحقائق يستلزم الوجود العام والتجلي الساري في حقيقة الممكنات ، وهذا من تسمية الشيء بأعم^(١) أوصافه وأولها حكماً وظهوراً للمدارك تقريباً وتفهيماً ، لأن ذلك اسم ، مطابق للأمر في نفسه ؛ وذكر أيضاً في تفسيره^(٢) (١) وقد علم في العلوم الجزئية أنه أحد علاقات المجاز الرسل ولكونه أولها حكماً وظهوراً للمدارك قد يسمى أول الاوائل وهو أول ما يتعطي في ساحة الانعنان وهو أبعده البديهييات كما أن الحق أول الاوائل في جميع المراتب وأظهر الظواهر في كل النصات - سرده .

لعاتحة الكتاب : إشارة إلى المرتبة الأولى الواجبية بقوله فهو أمر معقول يرى أثره ولا يشهد عينه كما نبّه عليه شيخنا رضي الله عنه في بيّانه :
والجمع ^(١) حال لا وجود لعينه * وله التحكم ليس للأحاد .

فصل (٢٩)

في أول ما ينشأ من الوجود الحق

لما تحققت وتصورت حسبها توترت المراتب الثلاث علمت أن أول ما نشأ من الوجود الواجبي الذي لا وصف له ولا نعت إلا صريح ذاته المندمج فيه جميع الحالات والنوع الجمالية والجلالية بأحدثه وفردانيته هو الموجود المنبسط الذي يقال له الماء ، ومرتبة الجمع وحقيقة الحقائق ، وحضرة أحدية الجمع ، وقد يسمى بحضرة الواحدية كما قد يسمى الوجود الحق باعتبار إضافته إلى الأسماء في العقل وإلى الممكنات في الخارج مرتبة الواحدية ، وحضرة الإلهية ، وهذه المنشئية ^(٢) ليست العلّية لأن العلّية من حيث كونها علّية تقتضي المباينة بين العلّة والمعلول فهي إنما يتحقق بالقياس إلى الوجودات الخاصة المنعينة من حيث تعيينها واتصاف كل منها بعينها الثابت وكلامنا في الوجود المطلق وهذا الوجود المطلق له وحدة بنحو مخالف لسائر الوحدات العددية والنوعية والجنسية لأنها مصححة جميع الوحدات والتعينات فالوجود الحق الواجبي ومن حيث اسم الله المتضمن لسائر الأسماء مشأ لهذا الوجود الشامل المطلق باعتبار ذاته الجمعية ، وباعتبار خصوصيات أسمائه

(١) وكان الإجماع الناتج حشماً تحت راحة الوجود ولكن لها الأحكام والآثار تأسس بوجوده جمع الجمع بهذا من باب معرفة الضد بالضد كما ذكرناه قبل ذلك أنه في غاية الفنى ، وأنها في نهاية الفقر والافتقار والشيخ لا وجود ، المراد بالوجود هنا ما يرادف الوجودان أو الحنى لا وجود رابطي لئنه لغيره بوساطة الكلام في المرتبة الاحدية والوجود المجرد عن الجالي والظاهر وردع بص الجبهة من التصوفة فانتظر - سره .

(٢) كيف والوجود القيد الذي هو العقل الكلي من مقع الربوبية عند التحقيق فكيف تكون حال الوجود المطلق الذي كان العقل أول مجاليه فكل عليه مشأية ولا عكس - سره .

الحسنى المتدمجة في اسم الله الموصوف عندهم بالمقدم الجامع وإمام الأئمة مؤثر في الوجودات الخاصة التي لا تزيد على الوجود المطلق، فالمناسبة بين الحق والخلق إنما تثبت بهذا الاعتبار - وقول الحكماء إن أول الصوار هو العقل الأول بناماً على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد كلام جملي بالقياس إلى الموجودات المتعينة المتباينة المتخالفة الآثار، فالأولية (١) هاهنا بالقياس إلى سائر الصوار المتباينة الذوات والوجودات وإلا فعند تحليل الذهن العقل الأول إلى وجود مطلق وماهية خاصة ونقص وإمكان حكمنا بأن أول ما ينشأ هو الوجود المطلق المنبسط ويلزمه بحسب كل مرتبة ماهية خاصة وتنزل خاص بلحقه إمكان خاص، وكما إن الذات الواجبية باعتبار أحدية ذاته مقدس من الأوصاف والاعتبارات، ويلزمها باعتبار مرتبة الواحدية ومرتبة اسم الله جميع الأسماء والصفات التي ليست خارجة عن ذاته، بل هي مع أحديتها الوجودية جامعة لمقوليها فكذلك الوجود المطلق بحسب اعتبار حقيقته وسنطه غير الماهيات والأعيان الخاصة إلا أن له في كل مرتبة من المراتب الذاتية ماهية خاصة لها لازم خاص، وتلك الماهيات كما علمت مراراً متحدة مع أنحاء الوجود المطلق ومراتبه من غير جعل وتأثير إنما المجموع كل مرتبة من مراتب الوجود المطلق أي نفس الوجود الخاص لا كونه خاصاً أي اتعاده بماهيته المخصوصة لما علمت من بطلان الجعل المركب بين الوجود وماهيته، فالأحدية الواجبية منشأ الوجود المطلق والواحدية الأسمائية إله المالم وجوداً وماهيته، فسببان من ربط الوحدة

(١) بل الوجود المنبسط ليس صادراً عنه هو صدور حقيقي وإشراقه تعالى الضلي ولا مشرق هناك ولو بالتأمل وفي تحليل العقل فالعقل أول الصوار وليس مسبوقاً بصادره (إن كان مسبوقاً بالصدر وليس مرادنا بالصدر معناه المصدرى ثم على هذا أي التقديرين لا يرد على الحكيم طعن وجرح يتوهمه الإوهام القشرية من منافاته لمصوم القدرة الواجبية ومن توهم التفويض لذنى هذا الفعل الواحد مستطو كل الافعال لذنى العقل لكونه بسيط الحقيقة يتطوى جميع الفعاليات والوجودات التي دونة يوقى الوجود المنبسط هذا الانطواء أظهر فكيف يشذ من جملة قدرته تعالى شيء وكيف يلزم تفويض الوجود المنبسط ظهوره تعالى ومروقيته وظهور الشيء لا يباينه، والمثل يده الفعالة وقدرته الضلية ووجوده من مقفه باق يبقاه ومطاسد الجهل لا تحصى - سرده .

بالوحدة والكثرة بالكثرة وإلا لم يكن بين المؤثر والمتأثر مناسبة وهو ينافي التأثير والإيجاد.

لما تكررت الإشارة سابقاً إلى أن لفظ الوجود يطلق بالإشتراك
ثنيه قد يسي : على معان :

منها ذات الشيء وحقيقته وهو الذي يطرد العدم وينافيه ، والوجود بهذا
المعنى يطلق عند الحكماء على الواجب تعالى .

ومنها المعنى المصدري الذهني فقد تبين أن الوجود بهذا المعنى لا يطاق : (١)
أحد من العقلاء على ذات أصلاً فلا عن الخلق إلى ذاته تعالى الذي هو أصل الدوات
ومبدأ الحقائق والموجودات ، وهذا المعنى من الوجود يقال له الكون النسبي
والعُصُول ، والوجود الإثباتي ، كما في قولك أو مبرس موجود شاعر أو زيد هو كاتب
وهذا الوجود النسبي كثيراً يجتمع مع العدم باختلاف الجهة كما تقول ، زيد
موجود في البيت معدوم في السوق بل هو مما يوصف بالعدم إذ لا وجود له في الخارج
مع تقيده بالخارج ، و كما إن إطلاق الوجود عليه تعالى بالمعنى الأول حقيقة
عند الحكماء فكذلك عند كثير من المشايخ الموحدين كالشيعيين أصحاب الدين
الأمرائي وصدر الدين القونوي وصاحب المروة في حواشيه على الفتوحات وكثيراً ما
كان يطلق الشيخ وتلميذه الوجود المطلق على الوجود المنبسط الذي يسمى عندهم
بالظل والهباء والعماء ، ومرتبة الجمعية لا المرتبة الواجبية ، وكثيراً ما يطلق صاحب
المروق الوجود المطلق على الواجب تعالى ، وإني لأظن أن الاختلاف بينه وبين
الشيخ العربي إنما ينشأ عن هذا الاشتراك في اللفظ للموجب للاشتباه والمغالطة ، ومن

(١) الآن يراد مفهوم الوجود من حيث الصدق على المصدق والتحقق فيه حيث يكون
آلة لحاظ منشأ انتزاعه ويرى الحكم إليه وهذا الحقيقة التي يطرد العدم كقول صاحب حكمة
العين بعد ذكر الوجود العام البديهي المشترك فيه معنى وهو عين في الواجب تعالى ذاته في الممكن
رسره .

أطلق لفظ الوجود وأراد به الواجب تعالى الشيخ العطار في أشعاره الفارسية حيث قال:

آن خداوندی که هستی ذات او است جمله اشیاء مصحف آیات او است

وقال فردوسی الفتوسی فی دیباجة کتابه :

جهانرا بلندی و پستی توئی ندانم چه خرجی هستی توئی

وقال العارف القيومي مولانا جلال الدين الرومي في مثنويه :

ما عدمهائیم ^(۱) هستیها نما تو وجود مطلق هستی ما

وأما عند علماء الظاهر وأهل الكلام فلما كان إطلاق الأسماء عليه تعالى بالتوقيف

الشرعي فلا شبهة في عدم جواز إطلاق الوجود بل ^(۱) الموجود أيضاً عندهم على

(۱) مراد، ذلوی قدس از عدم ماهیت است، و در زبان عرفاء بسیار بود که از ماهیت جسم

تعبیر شود چه عدم رفع الوجود است و شیت ماهیت هم شیت وجود نیست چه شیت وجود بای

از عدم دارد و شیت ماهیت ابلی از عدم و از وجود هیچیک ندارد، و چون ابای از وجود ندارد و با

از جمع میشود هستی نیست پس بود او راست و نبود بود ما راست، و مراد از مادات ماهیتی ما و شیت

هین ثابت ما است و های جمع در تقدیر موخر است یعنی هستی ما هائیم، و مراد از قولش که تو هستی

مائی نه طریق متشبه بسوی ذوق التاله است که وجود دیدافت دید میگویند چه وجود پیش آنان

وحدت عددیه دارد و باید ماهیت اصل باشد تا واجب و امکان و طلیت و معلولیت بر واحد عددی

وارد نشود، و اجتناع متقابلین لازم نیاید و پیش عرفاء خامعین وجود اصل است و لیس فی الدالغیره

دیار و نسخ دیگر اصالت ندارد ولیکن مراتب و شئون ذاتیه قائلند چنانکه أقدمین حکامهم

باین قائلند، و نسخیت در مراتب میباید بالاتر از آنچه در نوع واحد است و وجود در انواع نشاید

گفت پس مرتبه از وجود هک و مرتبه از وجود مطول است و ماهیت اعتباریه مطول بالمرض است

پس او تعالی و تقدس هستی ما است چون اصل معموط در مراتب هستی او است و هر مرتبه ذاتاً و صفة

و فعلاً و بالجمله ظهوراً نیازمند آن می یارند «یا ایها الناس، اتم القراءه الی الله و الله هو الغنی»

و در بعضی از نسخ چنین بنظر رسیده.

ما عدمهائیم هستیهای ما تو وجود مطلق و غائی نما

بنا بر این مطابق آنست که گفته شده این نیست که هست میناید بگدار و آن هست که

نیست میناید بطلب - سرده .

(۲) بل الواجب تسية لا نوعياً - سرده .

ذاته تعالى تسمية ، وأما إطلاقه توصيفاً ففيه خلاف لأجل الخلاف المتحقق بينهم في أن كل صفة أو فعل لا يوجب نقماً عليه ولا نقضاً للواجبية فهل يجوز إطلاقه عليه تعالى أم لا ، قيل لا ، وقيل نعم ، وهو الصواب لا اشتراك مفهوم الوجود والشيئية وغيرهما بين الواجب والممكنات .

وأما ما ذكره صاحب العروة من أن الذات الواجبية وراء الوجود والعدم بل هو محيط بهما فالظاهر إنه لم ير حقيقة الوجود بل مفهومها الانتزاعي ، وبه يعمل منه عن إطلاق الوجود عليه تعالى وتكفر الطائفة الوجودية من الحكماء ، " رفاء إذ لا شبهة في أن مفهوم الوجود أمر ذهني ليس مبنياً للذات الأحدية ، فلا يصح حمله عليها فهو حمل ذاتي أولياً لم يكن حمل كلام أولئك الأكابر المحققين على الوجه الذي حمله ورتب عليه تكبيرهم بعيد ، عن الصواب ^(١) كيف وجميع المحققين من أكابر الحكماء والصوفية متفقون على تنزيه ذاته تعالى من وصمة النقص ، وانما ناع إدراك ذاته الأحدية بالكنه إلا بطريق خاص عند العرفاء هو إدراك الحق بالحق عند فناء السالك واستهلاكه في التوحيد ومن تأمل في كتبهم وزهرهم تأملاً شافياً يتضح لديه إنه لا خلاف لأحد من العرفاء والمشايع ولا مخالفة بينهم في أنه تعالى حقيقة الوجود ! ويظهر له إن اعتراضات بعض المتأخرين عليهم خصوصاً الشيخ علاء الدولة السمناني في حواشيه المتعلقة بالفتوحات على الشيخ العربي وتلميذه صدر الدين

(١) وكيف لا والتبينة السخنة إمامية الوجود وإمامية الماهية والمنعصلة حقيقة لا واسطة فيها وإذا كانت شيئة الماهية أمراً مطلوباً ضرورياً للوجود والعدم لا تصلح لأن تكون حقيقة الواجب التي هو الشيء بحقيقة الشيئة وهي الضرورة والوجوب بالذات ومعنى الفعلية وحلق الحقيقة فبقي أن يكون حقيقة شيئة الوجود الحقيقي إذ لا وجه للعدم ، فامثال هذه التنزيهات شطط وأفراط وجير قواطع متراء عنها وفي صرنا أيضاً يوجد من هؤلاء المنزهين من هو كأنه أمل القنوط من رحمة واليأس من روحه ، يفر عن الاشتراك المنوي في الوجود خذراً من التشبيه ويقول لا يجوز التكلم في معرفة إعلان السبل إليه مبهود والمخاوف إلى انكم مردود ولم يعلم أنه يوجب لامرورف الا هو بل لا عارف الا هو لان كل عارف يعرف بنوره نوره بل ظهور كل موجود ظهوره بلغم أولم يبلغ شعوره - سروره .

القنوي ترجع إلى مناقشات لفظية مع التوافق في الأصول والمقاصد .

فمن جعلتها إنه ذكر الشيخ فيها إن الوجود المطلق هو الحق المنعوت بكل نعمت ، مكتوب المحشي في حاشية كلامه إن " لوجود الحق هو الخالق تعالى لا الوجود المطلق ولا الشئ . كما ذكر انتهى . و ظاهر إن الشيخ (١) قائل بهذا القول والمناقشة معه ترجع إلى اللفظ ، ما أن يكون مراده من الوجود المطلق هو المنبسط على الماهيات فيصدق عليه أنه المنعوت بكل نعمت ، كما في سبحة في بيض السرب . الثالثة من الوجود ، ويؤيده التعميم بكل نعمت إذ من جعلته نعمت المحدثات فإنه في تنزيهه تعالى عن صفات المحدثات وسمات الكائنات ، وإما أن يكون مراده منه الوجود البعث الواجبي فإنه ما أن يراد بكل نعمت إنه سبحانه منعوت بكل نعمت كماله أو صفة واجبة هي عين ذاته ، فإن ذاته تعالى باعتبار ذاته لا بانضمام صفة أو حيشة أخرى غير ذاته صدق لجميع أوصافه العينية ونعوته الذاتية ، أو يراد به إنه المنعوت بكل نعمت مطلقاً أهم من أن يكون بحسب ذاته بذاته أي في المرتبة الأحدية أو (١) ان قلت : كيف يكون هذا مناقشة في اللفظ والشيخ يقول بالوحدة والمحشي يقول بالمراتب الثلاث في الوجود .

قلت المحشي الذي يقول بالوجود الحق والوجود المطلق مكرر دأباً ويصرف نسي تلك الإتيان بان المطلق ظهور الحق والحق خفاء المطلق من شدة الظهور وسطوع الظهور الشئ ليس مباحثاًه والالماكن ظهوراًه فالوجود المطلق كالحق العرفي ليس شيئاً على حياله ومفهوماً على استقلاله كيف والسفة بين مراتب الوجود معتبرة وهو حقيقة واحدة وسيفقات درجات تؤكد الوحدة السفة فلا قول المحشي قول بالنسبة والتثنية ولا قول الشيخ قول بالوحدة السبعة والعاسد المذكورة سابقاً من الطول والاعتداد والاختلاف بالاشتباه السفة والإضاف بصفات الممكنات لا بنوجه إلى الوجود الحق بل ولا إلى المطلق بل ولا إلى البقيد إلا بالمرض لا اتحاد الوجود البقيد بالماهة وهذا كما يشبه المراد لذوات السكات اعتباراً ويراد دأبها الظلمانية وذهب نفس السامع إلى ذاتها النورية وكذا الحقيقة قابها الماهية بشرط الوجود وقد يراد بها من الماهة مثل ما يقول المصنف قد سمره منصفة فضائق الممكنات باقية على صديتها ، والعين كما يراد به الخارج مقابل الفهم يراد به الماهية والهوية كما يراد بها الوجود العيني يراد بها الماهية الشخصية إلى غير ذلك من موارد الاشتباه .

باعتبار مظاهر أسمائه ومجالي صفاته التي هي من مراتب تنزلاته ومنازل شئوناته من جهة سعة رحمته أو نقوذ كرمه وجوده وبسط لطفه ورحمته .

ومنها ما قال في موضوع آخر من كتابه : ليس في نفس الأمر إلا الوجود الحق مكتب المحشي بلى ولكن ظهر من فيض وجوده بوجوده مظهره ، فللمفيض وجود مطلق وللمظاهر وجود مقيد ، وللمفيض وجود حق .

وقال في موضوع آخر منه : إذ الحق هو الوجود ليس إلا ، مكتب المحشي بلى هو الوجود الحق ولغظه وجود مطلق ولأثره وجود مقيد .

وقد أيضاً فيه بعد تحقيق الوجود المستعاد وعدمية الماهيات الممكنة . ولقد

نبهت على أمر عظيم إن تنبهت له وعقلته فهو عين كل شيء في الظهور ماهو عين الأشياء في ذواتها سبحانه وتعالى بل هو هو والأشياء أشياء ، ومكتب المحشي في حاشيته بلى أصت فكأن ثابتاً على هذا القول إلى غير ذلك من المؤاخذات التي ترجع كل منها إلى مجرد تخالف الاصطلاحات وتمايز العادات في التصريح والتعريض وكثيراً ما يقع الاشتباه من لفظ الذات والحقيقة والعين والهوية وغيرها إذ قد يطلق ويراد منه صرف وجود الشيء ، وقد يطلق ويراد منه ماهية وعينه الثابتة ، ويقع الخلط من إطلاق لفظ الوجود أيضاً باعتبار إرادة أحد من معنى الوجود الحق أو المطلق أو المقيد ، ولا قدن تأمل في الحواشي التي كتبها هذا المعترض على الفتوحات تيقن هدم الخلاف بينه وبين الشيخ في أصل الوجود ، ولما كان طور التوحيد الحاصي الذي هو لخوادم أهل الله أمراً وراء طور العقول الفكرية قبل أن يكتحل بنور الهداية الربانية ينصب عليهم التصدير عنه بما يوافق مقروعات أسماع أرباب النظر والفكر الرسمي فلهمذا يترأى في ظواهر كلامهم اختلافات ومثل هذه الاختلافات بحسب (١)

(١) وأما بحسب الباطل فلا بد لاختلاف عند أهل الباطن في جميع الكتب السماوية في الأصول والإركان من لعن آدم إلى الخاتم (ص) كافي الكتاب الكويني الاثافي والتكويس الاثافي بملهي كلمات آية ولا تخار مع كون كل شيء آية اسم من ليس كمنه شيء هو آية الاحدية

الظاهر فدوقع في الكتاب الإلهي والأحاديث النبوية وجعل كل طائفة من الملميين مستند اعتقاده الكتاب والحديث مع تخالف عقائدهم وتباين آرائهم ولكل جعلها شرعة ومنهاجاً .

قال الشيخ عبد الله الأنصاري في كتاب منازل السائرين للإشارة إلى توحيد الخواص : وأما التوحيد الثالث فهو توحيد اختصه الله لنفسه واستحقه بقدره ، وألح منه لائعاً إلى أسرار طائفة من صفوته وأخرسهم عن نعمته وأعجزهم عن ثنائه (بفتح ل) فقطعت الإشارة على السنة علماء هذا الطريق وإن زخرفوا له نعمتاً بعباراتهم وفصلوه فصلاً فإن ذلك التوحيد بهذه العبارة خفياً والصفة تفوراً والبسط سموية وإلى هذا التوحيد شخص^(١) أهل الرياضة وأرباب الأحوال ، وله قصداً أهل التعظيم وإليه عنى المتكلمون في عين الجمع ، وعليه اصطلمت (اصطلمت خ ل)^(٢) الإشارات ثم لم ينطق عنه لسان ولم يشر إليه عبارة فإن التوحيد وراء ما يشير^(٣) إلى الواحدية يكون كل شيء ليس كمثل شيء كان مظهر أسم من ليس كمثل شيء وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد ومع هذا ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت مكمالاته لا تغفل ولا يبدول لا تتغير كما لا يبدو عليه الصمت ونوره لا يجور عليه الا قول وجوده لا يسوغ عليه الإمساك وبالجملة كل ما هو من صفه قديم صفاته كانت أو صلاصم المادة والمالية في عالم الطبيعة وما من صفها حادثة متجددة دائمة زائلة دكل من عليها فلان ويقي وجه ربك ذو الجلال والإكرام ، وأما التوحيد الثالث وهو التوحيد الحق فلان التوحيد الحق يتسم بأقسام إلى علم اليقين وعين اليقين ، وحق اليقين فالاول كتوحيد الفراش للنار من مشاهدة ضوئها لانفسها ، والثاني كتوحيد مشاهد نفسها برفع الحجاب ، والثالث كتوحيد الفراش المسوس بالنار والحديدة المصعة بها وهذان يفنى الموحدين كل التيمات في حقيقة الوجود البسيط البسوط سره .

(١) أي تصديق بصرهم اليه بقوله تعالى : واتقوا يوم مات شخص في الا بصارونه العلة التي تسمى بالشغور والانصاف ان التوحيد الحق لا يمكن بغير الرياضة في غالب الناس واذا لم يكتسب العدالة الخاصة لم يكن ادعائه ولا يدان براهي الخلق كفضله بل يحصل له مقام الفتوة وايشار الغير على نفسه حتى يرتفع النبرية رأساً لكن غنى التوحيد الحق من موح لا يناني اثبات التوحيد العيانى لوالطلى توحيدة اياه أو توحيدة بنور متويعين مستمارة منه الخ - سره .

(٢) أي تصالحت وتواقت وان لم يتوافق الميارات - سره .

(٣) اذ مادام المشير مشيراً أو التوحيد إشارة أو مشار اليه بناءً على ما في الحديث : التوحيد

إليه مكون ، وقد أجيبت عن توحيد السوقية بهذه القوافي .

ما وجد الواحد من واحد	إذ كل من وحده جاحد
توحيد من ينطق عن نعمته	عارية أبطها الواحد
توحيد إياه توحيد	ونست من ينعمه لاجد

فصل (٣٥)

في التخصيص على عدمية الممكنات بحسب أعيان ماهياتها

كأنك قد آمنت من تضاعيف ما قرع سمعك منا بتوحيد الله سبحانه توحيداً خاصياً ، وأذعنت بأن الوجود حقيقة واحدة هي عين الحق ، وليس للماهيات والأعيان الإمكانية وجود حقيقي إنما موجوديتها بانصبافها بنور الوجود ، ومعقوليتها من نحوه أنحاء ظهور الوجود وطور من أطوار تجليه ، وإن الظاهر في جميع المظاهر والماهيات والمشهود في كل الشؤون والتمينات ليس إلا حقيقة الوجود بل الوجود الحق بحسب تفاوت مظاهره وعدمه بشؤون وتكثر حيثياته والماهية الخاصة الممكنة كمعنى الإنسان والحيوان حالها كحال مفهوم الإمكان والشيئية ونظائرها في كونها متالا تآصل لها في الوجود عيناً ، والفرق بين (١)

الحق هو الله القائم به رسول الله والحافظة له من التابع فيه حيث تصدق ولي الله لم يكن توحيداً لأن انتاد هو هو حيث هو هذا شرك غفني ولذلك قال سيد الموحدين في بيان مقام الحقيقة كشف سبحات الجلال من غير إشارة سره .

(١) ما ذكره من الفرق بين المفاهيم الماهوية والمفاهيم الاعتبارية هو الحق الذي عليه مدار انتشاء المفاهيم فإن بطلان السقطة يوجب أن يكون بعض ما في أذهاننا من المفاهيم موجوداً بینه في الخارج أي قابلاً للتلبس بكل من الوجودين الخارجى والفنى ، وهذه المفاهيم هى الماهيات الحقيقية التى حصرها فى الأقوال العالية لكن من المفاهيم ما يستحيل أن يوجد فى الخارج وكذا من الأمور الخارجة التى تعكس عنها بالمفاهيم ما يستع دغوله فى المعن كالوجود والمدم ونظائرها ، فهى ليست بماهيات إذ لا تقبل الوجودين ولا انتزعت من الخارج والإكات ماهيات وليست مما أوجده المعن ابتداءً من غير استمداد من الخارج والالم تحمل على شيء أو حملت على شيء

القبيلتين ^(١) إن المصدق في حمل شي من الماهيات الخاصة على ذات هو نفس تلك الذات بشرط موجوديتها المعيني أو الذهني ، وفي حمل تلك المبارات هو مفهومات الأشياء الخاصة من غير شرط ، وبأنه يوجد بإزاء الماهيات الخاصة أمور عينية هي نفس الموجودات عندنا ، ولا يوجد بإزاء الممكنية والشيئية مفهوم الماهية شيء في الخارج والحاصل إن الماهيات الخاصة حكاية للوجودات ، وتلك المعاني الكلية حكاية لحال الماهيات في أنفسها ، والقبيلان مشتركان في أنهما ليسا من الذوات العينية التي يتعلق بها الشهود ويتأثر منها العقول والحواس بل الممكنات باطلة الذوات هالكة الماهيات أزلا وأبداً والموجود هو ذات الحق دائماً وسمداً ، فالتوحيد للوجود والحرية والتميز للملم إذ قد يفهم من نحو واحد من الوجود معاني كثيرة ومفاهيم عديدة ، فلو وجود الحق ظهور لذاته في ذاته هو سمي بغيب الغيوب ، وظهور بذاته لفعله ينور به سماوات الأرواح وأراضي الأشباح وهو عبارة عن تجليه الوجودي المستقى باسم النور به أحكام الماهيات والأعيان ، وبسبب تمايز الماهيات الغير المجعولة وتحالفها من دون تعلق جعل وتأثير كما مر امتدت حقيقة الوجود بسفة التعدد والكثرة بالعرض لا بالذات ، فيتما كس أحكام كل من الماهية والوجود إلى الآخر وصار كل منهما مرآة لظهور أحكام الآخر فيه بلا تعدد ^(٢) وتكرار في التجلي

كل شيء بولكانت وجودات خارجية أذلاحكاية لها في مأخوذة من مظهر نعية متزعة منها نوعاً من الاتراع ثبت ان الماهيات الشفعية مأخوذة من الحقائق الوجودية والاعتبارات من الماهيات النعية ولبعث ذيل طويل للعرض لمصل آخر طمعه .

(١) حيث بعد اعدادها أعني الماهيات الخاصة من المقولات الاولى والاخر أعني الامكان والشيئية أي النعية الخاصة من المقولات الثانية مع أن كليهما لا صدق لهما ان المصدق أي الصحيح والمنتزع منه في حمل الشيء وانما يسمى الماهية بالشيئية لان الشيء مصدره والماهية هي الشيء وجودها - سره .

(٢) كما مر انه الواحد الذي نشأ من الواحد نشأ الظهور الثانوي من الظهور الذاتي لظهوره الذي في صف حال محض الافاضة الطولية النزولية عين ماني المصدر وكذا في العروجية وكذا الظهور الذي الان به وظهره عين ماني الادوار والا كونا السابقة واللاحقة لها يقال

الوجودي كما في قوله تعالى: «فما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر» وإنما التعمد والتكرار في المظاهر والمراد بالفي التجلي والفعل بل فعله نور واحد يظهر به الماهيات بلا جمل وتأثير فيها، وتتعدد الماهيات بتكرر ذلك النور كتكرر نور الشمس بتعدد المشبكات والرواشن، فأنكشف حقيقة ما اتفق عليه أهل الكشف والشهود من أن الماهيات الامكانية أمور عدمية لا بمعنى أن مفهوم السلب المفاد من كلمة لا وأمثالها داخل فيها، ولا بمعنى أنها من الاعتبار الذهنية والمقولات الثانية، بل بمعنى أنها غير موجودة لاني حد أنفسها بحسب نواتها ولا بحسب الواقع لأن ما لا يكون وجوداً ولا موجوداً في حد نفسه لا يمكن أن يصير موجوداً بتأثير الغير وإفاضته بل الموجود هو الوجود وأحواله وشؤونها ونهاؤه، والماهيات موجودة بها إنما هي بالعرض بواسطة تعلقها في العقل بمراتب الوجود وتطوره بأطوارها كما قيل شعراً:

وجود اندر کمال خویش تاریست تعینها امور اعتباریست

فحقائق الممكنات باقية على عدميتها أزلاً وأبدأ واستفادتها للوجود ليس على وجه يصير الوجود الحقيقي صفة لها نعم هي تسير مظاهر ومرائي للوجود الحقيقي بسبب اجتماعها من تصاعيف الامكانات الحاصلة لها من تنزلات الوجود مع بقائها على عدميتها الذاتية.

میه روئی ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد والله اعلم

ترجمة لقوله عليه السلام الفقر سواد الوجه في الدارين

وفي كلام المحققين إشارة واضحة بل تصريحات جلية بعدمية الممكنات

لا يكون حدتس لیت بتکرار آمه اساهو باعتبار المظاهر كما صرح به قدس سره لا باعتبار المظاهر ولا باعتبار الظهور باعتبار اسفاط الاضافة عن المظاهر إلى الانسية حتى يتحقق التماثل أو التكرار سره.

أزلاً وأبداً وكفالك (١) في هذا الأمر قوله تعالى: «كل شيء هالك إلا وجهه» .
قال الشيخ العالم محمد الغزالي مشيراً إلى تفسير هذه الآية عند كلامه في وصف
العارفين بهذه العبارة: فرأوا بالمشاهدة العيانة أن لا موجود إلا الله، وأن كل شيء
هالك إلا وجهه، لا أنه يسير هالكاً في وقت من الأوقات بل هو هالك أزلاً وأبداً
لا يتصور إلا كذلك، فإن كل شيء إذا اعتبر ذاته من حيث هو فهو عدم محض، وإذا
اعتبر من الوجه الذي يسري إليه الوجود من الأول الحق رأى موجوداً لا في ذاته لكن
من الوجه الذي يلي موجوده، فيكون الموجود وجه الله فقط فلكل شيء وجهان وجه
إلى نفسه وجه إلى ربه فهو باعتبار وجه نفسه عدم باعتبار وجه ربه موجود، فإن
لا موجود إلا الله، فإن كل شيء هالك إلا وجهه أزلاً وأبداً، وكتب المرفأء كالشيعيين
العربي وتلميذه صدر الدين القونوي مشحونة بتحقيق عدمية الممكنات وبإساءة
معتقداتهم ومذاهبهم على المشاهدة والعيان وقالوا: نحن إذا قابلنا وطبقنا عقائدنا على
ميزان القرآن والحديث وجدنا منطقاً على ظواهر مدلولاتها من غير تأويل فعلمنا
أنها الحق بلا شبهة وريب، ولما كانت تأويلات المتكلمين والظاهرية من العلماء
في القرآن والحديث مخالفة لمكاشفاتنا المتكررة الحققة طرحتها، وحملنا الآيات
والأحاديث على مدلولاتها الطاهرة توممها الأول كما هو المعتبر عند أئمة الحديث
وعلماء الأصول والفقه، لا على وجه (٢) يستلزم التشبيه والتجسيم في حقه تعالى
(١) وفي ما توردت بعض النسخ الطاهريين أنه مثل من بعض أصحابه ما يقول العامة في الوجه
فقال يقولون الوجه هو الذات المتعالية فكذبهم عليه السلام وقال: من الوجه الذي يلي بعد فناء
كل شيء، ولا مساقت بينهما كون الوجه هو الوجود المطلق المنبسط لأن المطلق المنبسط
هو الحقيقة المحمدية المتعقدة بالحقيقة الولوية، لا لهم في مقام الولاية نور واحد
- سره -

(٢) كون اليد أو الجني أو الاستواء أو غير ذلك ما ورد في القرآن المجيد معمولاً على
الظاهر مع كونه مستلزماً له بالكون في مقام العمل ولما كل العمل أو الاتريش شيئاً هي حاله بل
طهور الفاعل وبعبارة أخرى التشؤن والتطور لم يلزم لم يولد ولم يكن له كفواً أحد لم يكن تأويلاً
والإنسان الكامل القاسي من غيبه الباقي بالحق حيث لم يكن له وجود وإرادة وقدرة إلا بوجود الله

وصفاته الإلهية :

قال بعض العلماء : المستند إجراء الأخبار على حياتها من غير تأويل ولا تعطيل
ومراحه من التأويل حمل الكلام على غير معناه الموضوع له والتعطيل هو التوقف
في قبول ذلك المعنى كما في هذا البيت .

هست در وصف او بوقت دليل نطق تشبيه وخامش تعطيل

ومهم من كفر المأولين في الآيات والأخبار ، وأكثر أهل الشرع قائلون بأن
ظواهر معاني القرآن والحديث حق وصدق وإن كانت لها مفهومات وتأويلات آخر
غير ما هو الظاهر منها ، ويؤيده ما وقع في كلامه عليه السلام : **إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَهَظْمًا**
وحداً (١) ومطلماً ، ولو لم يكن الآيات والأخبار محمولة على ظواهرها ومفهوماتها
الأولى من دون تجسيم وتشبيه فلا فائدة في نزولها وورودها على عبود الخلق وكافة
الناس بل يلزم كونها حُجُوجاً لتحير الخلق وضلالهم ، والناس في فهم تشابهات
القرآن والحديث على تلك طبقات :

الطبقة الأولى الراسخون في العلم بهم الذين حملوها على مفهوماتها الأولى
من دون مفسدة يلزم منه نقماً أو تقماً .

﴿ واداته وقدرته كما مر وكما ذكرناه كتابنا فبناها وبينا بلانص ، وحيثما سمع من
الله وجهه حب الله وبمنه حتى الله فبده يد الله وعينه عين الله كما في الحديث القدسي الشهود وأيضاً
قدرة الله التي يسطر بها يده والنفوس المدبرة الملكية ذواتها أيده ، وأيدها التي
علومها العملية لكونها مواهل للصاية بالعتيقة أيده ، وكذا المشيات السافنة والرائم الناقة ليعمل
لصاعدة عبادي عبادي ، بالهتة وإجراء خارق المادة فكل الأيدي يده لا كل له سر وكرة بل
الأصل المحفوظ في المراتب التي هو شئ واحد بسيط كما يعرفه المعارف بالأصول البرهانية ، وليس
مرادهم أن اليد المحدودة بأهي محدود وباعتبار وجهها إلى نفسها كما يأتي عن قريب يده تعالى عن
ذلك - سره - .

(١) المطلع مقام شهود التكلم في كلامه كما قال الصادق عليه السلام ما رأت أكر رآية
حتى سمعت من عائتها ، ومن هنا يعلم سر قول يسى الرفاء أن أهل الله ويؤثرون تلاوة كلام الله على
كثير من الأدعية لأنهم عند التلاوة ينوبون عن الحق تعالى في التكلم بكلامه - سره - .

والطبقة الثانية وهم أهل النظر العقلي من العلماء والظاهر يرون من الحكماء الإسلاميين ، وهم يأولون تلك الآيات والأحاديث على وجه يطابق قوانينهم النظرية ومقدماتهم البحثية حيث لم يرتق عقولهم عن طور البحث ، ولم يتعد بواطنهم وأسرارهم إلى ما وراء طور العقل المكري والعلم النظري .

والطبقة الثالثة وهم الحنابلة والمجسمة من أهل اللغة والحديث ، وهم الذين توقفت نفوسهم في طور هذا العالم ولم يرتقوا عن هذه الهاوية المظلمة ، فذهبوا إلى أن إليهم جسم أو جسماني تعالى عما يقولون علواً كبيراً ، لكن الأليق بحال أكثر الخلق بل جملة المقتصرين في العلوم على العروج الشرعية الطريقة الثالثة كما صرح به صاحب الأحياء في كتاب جواهر القرآن ، وذكر في كتاب الأحياء ما يدل على هذا المعنى حيث قال كس مشبهاً مطلقاً أو منزهاً صرفاً ومقدساً فعلاً ، كما يفيد كس يهودياً صرفاً وإلا فلا تلمب بالتوراة ، وظاهر إن أكثر الناس لا يمكنهم أن يكونوا منزهاً صرفاً ومقدساً فعلاً فنفى أن يكونوا مشبهاً مطلقاً ، والحق إن كلام من طريقي العالي والمفصر أي المأول والمشبه انحراف عن الاعتدال الذي هو طريق الراسخين في العلم والعرفان ، فكل من يهمل ينظر في المظاهر بالعين الموراء لكن المجسمة باليسرى والمأولة باليمنى ، وأما الكامل الراسخ فهو ذو العينين السليمتين يعلم أن كل ممكن زوج تركيبي له وجهان وجه إلى نفسه ووجه إلى ربه كما مر ذكره فيالعين اليمنى ينظر إلى وجه الحق فيعلم أنه الفايض على كل شيء والظاهر في كل شيء ، فيعود إليه كل خير وكمال وفضيلة وجمال ، وبالعين اليسرى ينظر إلى الخلق ويعلم أن ليس لها هول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ولا شأن لها إلا قلبية الشئون والتجليات ، وهي في ذراتها أعدام وتفاصيل فينتهي إليها كل نفس وآفة ، وقتور ودهور ، قال لسان مقاله طسق لسان حاله في خلق ذات الممكن عن نعم الوجود ، شعيفها عن لون الكون ، وقبولها إشراق نور الحق عليها وتفوذ لون الوجود في ذاتها .

رق الزجاج ورفق الخمر فتشابهها وتشاكل الأمر
فكأنه خمر ولا قدح وكأنه قدح ولا خمر

إن بعض الجاهل^(١) من المتصوفين المقلدين الذين لم يحقوا
وهم وتنبه: طريق العلماء العرفاء لم يلبثوا مقام العرفان توهموا لضعف

عقولهم ووهن عقيدتهم وغلبة سلطان الوهم على نفوسهم : أن لا تحقق بالفعل للذات
الأحادية المنعوتة بألسنة العرفاء بمقام الأحدية ، وغيب الهوية ، وغيب العيوب
مجردة عن المظاهر والمجالي بل المتحقق هو عالم الثورة وقواها الروحانية والحسية
والله هو الظاهر لمجموع لا بدونه ، وهو حقيقة الإنسان الكبير^(٢) أو الكتاب المبين الذي
هذا الإنسان الصغير أ نموذج ونسخة مختصرة عنه ، وذلك القول كفر فصح ، وزندقه صرفة
لا ينفوه به من إله أدنى مرتبة من العلم ونسبة هذا الأمر إلى أكابر الصوفية ورؤسائهم افتراء

(١) بالحققة هذا الذي اعترفوا به مقام الوحدة في الكثرة ، وقد اُكروا مقام الكثرة في
الوحدة وهو المراد بالوجود البجرد في المجالي والمظاهر ، وهو المراد بقول النحول ومهم
للمصنف قدس سره سبب الحقيقة كل الأشياء لا مقام الوحدة في الكثرة ولو كان الأمر كما توهموه لزم
أن ينصروه ، هو أكمل من الواجب لأن الوجود الجامع بين المقامين مقام الكثرة في الوحدة ، مقام
الوحدة في الكثرة ، وبعبارة أخرى مقام التعميل في الاجمال ومقام الاجمال في التفصيل كما هو
مبطلهم ، وبإيجاز مقام انضمام مقام الظهور أكمل بالضرورة لكل ما يقول به من الكمال له تعالى
هذا لئلا التعريف يقول ، «ذلك العارف بالفعل ذو الريباستين العائر بالعيس ولا عكس» ، لا شأن
الأول فيه شأن وله شأن ليس لغيره فيه شأن حتى لا يسان الكبير . وأيضاً الحق الكل على أن حقيقة الحق
تعالى لا تعرف بكنهها ، هي حقيقة الوجود اللاتيني الصرف لا الوجود السمين شمين الإنسان
لكبير أذا الوجود المعروف لأمين أما شمين أمكاني كنمين العقل أو العس أو الاس أو غيرها
أو تسمين بورد من الصفات الغيبية لأنه إما تصور ويعلم الحقيقة بمسوان الوجود أو بمسوان الوجود أو
مسوان الحياة أو غير ذلك من الصفات الكمية وكل هذه بين نفس الحقيقة بلا بين لا يعرف
من قد نقس على الشيخ ، الكامل عند الرافق الكاشي قدس سره في تفسير المعاد أن كل تسمين مخلوق
وبالجملة لو لم يكن الملك الربية المذكورة محقق لم يكن لذلك الإلهاق وجه بل هذا أمكار لذاته
القدس بذاته سبحانه وتعالى - سره .

(٢) هذا الكلام من المصنف قدس سره والوال للتحال إشارة إلى طلائع سره .

محض ، وإفك عظيم ، يتحاشى عنه أسرارهم وضمائرهم ، ولا يبعد^(١) أن يكون سبب ظن الجبهة بهؤلاء الأكابر لطلاق الوجودات على ذات الحق ، وتارة على المطلق الشامل ، وتارة على المعنى العام العقلي ، فإنهم كثيراً يطلقون الوجود على المعنى الظلي الكوني فيحملونه على مراتب التمييزات والوجودات الخاصة فيجري عليه أحكامها ، فمن هذا القبيل قول الشيخ العربي في التدييرات : الإلهية كل ما دخل في الوجود فهو متناه . وما قال القنوي في تفسيره للفتاحة : أو الغيبى الخارج عن دائرة الوجود والجمل ، وما قال في مفتاح الغيب : والوجود تعجل من تجليات غيب الهوية وحال معين كباقي الأحوال الذعنية . وذكر الشيخ علاء الدولة في رسالة الشارد والوارد : لأن^٢ فوقها معنى فوق الطبقة عالم العدم المحض ، وظلمة العدم محيط بنور الوجود المحدث ، وفيها أي في الظلمات توجد عين الحياة . هذا القول منه إشارة إلى ما قال في مدارج الممارج : واعلم أن فوق عالم الحياة عالم الوجود ، وفوق عالم الوجود عالم الملك الود^٣ ودولانهاية لعالمه انتهى . فظهر أنه قديكون مرادهم من العدم ما يقابل هذا النعم من الوجود الظلي وإن لم يكن هذا الإطلاق على سبيل الحقيقة بل على المجاز ، لأن^٤ الوجود في هرفهم ما يكون مبدء الآثار ومنشأ الأكوان ويمكن أيضاً أن يكون مرادهم من الوجود ما يكون معلوماً ومخبراً عنه ، وكل

(١) بنى لناكن للوجود علاقات فإذا سراس أكابر الحكماء والعرفاء ان لواجب مدلى وجود والوجود يطلق على المطلق الابساطى والعام من حيث الصدق على أى ، صدق كان تطرق هذا لظن ، وكذا اذا سوا هؤلاء الاكابر الوجود كقولهم : طبقة العدم محيط بنور لوجود المحدث ، وقولهم : فوق عالم الوجود عالم الملك الود ودون ذلك كان من باب نفي الخاص أى هي الوجود النسبى أو هي مفهوم الوجود بملء مفهوم أو سامو منحق في الوجود الخاص وصادق عليه ونفى الخاص لا يسلم نفي العام كونه تعالى وراء الوجود ومحيط به وصالياً عنه باعتبار انه وجود حق محيط بالوجود المطلق وبالعام من حيث الصدق على الوجود السعود ، وهؤلاء الجبهة غلوا من هذه المبارات انه تعالى وراء الوجود يعول مطلق فتقو هو اما ان لا تحقق للبرنة الاحدية وهذا من بعض الظن ان الظن لا يثنى من الحق شيئاً - سره .

ما لا يكون للعقل سبيل إلى معرفة ذاته وكنهه هويته فغير موجود بهذا المعنى فالوحدة الحقيقية بشرط لا رقيب الميُوب حيث لا يكون لأحد من الخلق قدم في شهوده وإدراكه فيصدق عليه إنه غير موجود له، على أن الوجود قد يطلق على المأخوذ من الوجدان، وهو أيضاً مرجعه إلى الوجود الرباطي فيكون مسلوباً عنه تعالى إذ لا يمكن بيله وظهوره لأحد إلا من جهة تعيناته ومظاهره، لكن تحققه بداته وكماله بنفسه ووجوده إما هو بالفعل لا بالقوة، وبالوجوب لا بالإمكان، وذاته يظهر بداته على ذاته في مرتبة الأحدية القرفة المعبر عنه بالكبر المحقق في الحديث المشهور، ويظهر بعد هذا الظهور ظهور آخر على غيره بل على ذاته وهو الظهور طوراً بعد طور في المظاهر المعبر عنه بالمعروفة، وهذا الظهور الثانوي هو مشاهدة الذات الفيوضية في المرآة العقلية والنفسية بمدارك كل شاهد وعارف وبمشاعر كل ذكي وبليد، وعالم وجاهل على حسب درجات الظهور جلاءً وخفاءً وطبقات المدارك كمالات ونقصاً، والنكسر في الظهورات والتفاوت في الشؤون لا يقدح وحدة الذات، ولا يثلم الكمال الواجبي، ولا يتغير به الوجود الثابت الأزلي عما كان عليه بل الآن كما كان حيث كان ولم يكن معه شيء ولذا قيل:

وما الوجه إلا واحد غير أنه إذا أنت عدت المرايا تعدد

فصل (٣١)

في الإشارة إلى نفي جهات الشرور عن الوجود الحقيقي (١)

اعلم أن الشيئية للممكن يكون على وجهين شيئية الوجود وشيئية الماهية

(١) قد يقال الوجود الحقيقي ويراد به الواجب بالذات تعالى شأنه لأنه الوجود ذي

بعضه ليس، وقد يقال ويراد به ما يقابل المفهوم لا يتراعى أي النفي بطرد المذهب وهو أمر دهاها

وهذه المسألة أعنى الوجود غير حقيقة التوبة لكونها مادية ومع هذا تجدد المبادئ كثيرة

اعواد لا بد لسالكين من تذكرها دائماً حتى يشاهدوا سرعان التجلي فمالهم تسبح في نفس

والشرية عن ساحة عرسرة الوجود لم يسع لك التعود بان وجود كل ورد وشوك تجلي تعالى سر

وهي المعبرة عندهم بالثبوت فالأولى عبارة عن ظهور الممكن في مرتبة من المراتب وعالم من العوالم . والثانية عبارة عن نفس معلومية الماهية وظهورها عند العقل بنور الوجود وانتزاعها منه . والحكم بها عليه بحسب نفس هوية ذلك الوجود في أي ظرف كان خارجاً أو ذهنياً من غير تحلل جمل وتأثير في ذلك ، ومن غير انفكاك هذه الشئية عن نفس الوجود كما زعمته (١) المعتزلة بل على ما هو رأي المحتملين من المشائين ، وقد علمت أن موجودية الماهيات ليست بأن يصير الوجود صفة لها بل بأن يصير معقولة من الوجود ومتحدة به ، فالمشهود هو الوجود والمفهوم هو الماهية كما مر ذكره مراراً ، وبهذه الشئية ممتازة ماهية الممكن عن الممتنع وتقبل الفيض الربوبي وتستمتع أمر كن فيدخل في الوجود بإذن ربها كما أشير إليه في قوله تعالى: « إنما أمرنا لشيء وإذا أردنا أن تقول له كن فيكون ».

لا يقال : إن ماهية كل ممكن على ما قررت هي عين وجوده وفرعه بحسب الخارج فكيف يكون مقدماً عليه قابلاً له .

قلت: (٢) نعم ولكن الوجودات الخاصة المفصلة لها مرتبة سابقة إجمالية منشأها علم الحق الأول بداته وتغلقه لمراتب الهيئة وشئونه ، فتلک الوجودات قبل أن تنزل وتعددت وتفصلت كان لها في تلك المرتبة السابقة أسماء وصفات ذاتية

(١) وإن أروهم الانفكاك توصيفهم الإعيان بالثبات وكذا أروهم التوافق مع المعتزلة حيث إن المعتزلة أيضاً صرّوا عن الشئية الشككة عن كافة الوجودات بالثبوت ولكن أين هذا من ذلك من هذه الشئية الثبوتية عند المرفاء تعليلية نبية للوجود العلمي وعند المعتزلة استقلالية بعبارة أخرى شئيتها الثبوتية عند المعتزلة منفكة عن كافة الوجودات سواء كانت عينية أو علمية ، بعد المرفاء عن وجوداتها البينية الخاصة بها فيسألون لا عن الوجود العلمي في الأول - سره .

(٢) هذا رخاء للثبات والإفالتقدم بالتعويض للماهية يكفي في القابلية واستماع أمر كن ولا يلزم التقدم بالوجود على الوجود . نعم ما أكره من التقدم بالوجود على الوجودات الخاصة بهامى عالم الطبيعة باعتبار كونها السابقة وبرزاتها هي النشآت العلمية اللوحية والقلبية والمائية أطهر وأبين وأقوم ، ولا سيما بساءاً على اعتبارية الهية واصالة الوجود عن الوجود تقدماً بالأحقية كالماهية المتحققة بالمرض المجهولة بالتبع - سره .

ينسحق عنها الماهيات والأعيان الثابتة ، فهي في تلك المرتبة أيضاً تابعة للوجودات الخاصة الموجودة سابقاً باعتبار معلوميتها الحق سبحانه علماً كمالياً هو عين ذاته كما سيجيء ، تحقيقه في مباحث العلم ، إلا أن معلوميتها في الأزل على هذا الوجه أي باعتبار ثبوتها تسأل وجودات الحقائق الإمكانية في علم الحق تعالى منشأ لظهور تلك الوجودات في المراتب المتأخرة على طبق ثبوتها العلمي في ذات الحق سبحانه على الوجه الذي أشرنا إليه . ثم إذا فاضت الوجودات عن الحق تعالى وتميزت وتعدت في الخارج اتحدت مع كل منها بالذات ماهية من الماهيات من غير سيناف جعل بل بنفس فيصان ذلك الوجود كما هو شأن كل ماهية مع وجودها المتميز عن غيره ، فلم يلزم في شيء من المراتب الواقعة في الخارج تقدم الماهية الخاصة على وجودها المنسوب هي إليه ، أما في مرتبة علمه تعالى فالأعيان تابعة لوجود الحق تعالى الذي هو بعينه علمه بوجودات الأشياء إجمالاً (١) وبما هيئات الأشياء تفصيلاً من جهة معلوميتها مفصلة عن وجود الحق تعالى ، إذ العلم بالعلمة التامة مستلزم للعلم بمعلولاتها كما سيفرج سَمْعك برهانه من ذي قبل إنشاء الله تعالى وأما في الخارج فكذلك لأن المائض والمحمول ليس إلا انتهاء الوجودات بالذات والماهيات تابعة في الفيضان والجعل بالعرض فظهر صدق ما وقع في السنة العرفاء إن موجودية الأعيان وقبولها للفيض الوجودي واستماعها للأمر الواجبي بالدخول في دار الوجود عبارة عن ظهور أحكام كل منها بنور الوجود لا تنافها به كما مر غير مرة ، وأما الشيئية

(١) المراد بالاجمال بساطة ذلك الوجود الأكيد الشديدي الذي هو يساطة كل الوجودات ولهذا كان علماً اجمالياً في حين الكشف التفصيلي لكل وجود وأما كان علماً بما هيئات الأشياء مفصيلاً لأن ذلك الوجود الوجودي ملزم الاسماء الصفات اللازمة للأعيان الثابتة وكلاهما لازم من اللوازم الغير المتأخرة في الوجود عن وجود الملزوم والأعيان الثابتة في تلك المرتبة حاق بنفس الامر وعين ماهي عليه لكل شيء فذلك الوجود لوجوداته كل الوجودات وجامعيتها لجميع الماهيات بتبعية الاسماء الصفات علم بكل شيء ، قال شتغلث : لا يغرب عن علمه مثقال ذرة ، وإن شتغلثت لا يشذ عن وجوده وجود ، وعن شيئية أسمائه ماهية ومين ثابت فالمعنى واحد - سره .

المنفية عن الإنسان في قوله (١) تعالى: «هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً» فهي شيئية الوجود المتميز المخصوص باعتبار تميزها وخصوصها لا يلزم التناقض، وكذا الشيئية المذكورة في قوله ﷺ: «كان الله ولم يكن معه شيء»، ومعلوم أن ليس للماهيات الإمكانية عند أهل الله والعارفين إلا الشيئية الثبوتية لا الشيئية الوجودية إلا على ضرب من المجاز، ولأجل ذلك لما سمع شيخ الطائفة الفائقة بالحق أبوا القاصم الجنيد البغدادي حديث كن الله ولم يكن معه شيء قال والآن كما كن. وذكر الشيخ علاء الدولة في رسالة فوائد العقائد في صفة أهل الله وهم الذين يصلون إلى مقام الوحدة من غير طبهة الحلول والإلتعاد، والمشاهدون جمال ربهم كما كن ولم يكن معه شيء، ويعرفون إنه الآن كما كن. وقال في هذه الرسالة حكاية عن نفسه وأمر كل شيء بذلك إلا وجهه، وأعين «كل من عليها فان» من غير شك وتخصيص، وهذا المقام مقام الوحدة.

فاذا تقررت هذه المفصلات فنقول: إن الماهيات والأعيان الثابتة وإن لم تكن موجودة برأسها بل مستهلكة في عين الجمع سابقاً وفي تفصيل الوجودات لاحقاً لكنها بحسب اعتبار ذواتها من حيث هي بحسب تميزها عن الوجود عند تحليل العقل منشأ الأحكام الكثيرة بالإمكان وسائر النقائص والذمائم اللازمة لها من تلك العيبية، ويرجع إليها الشرور والآفات التي هي من لوازم الماهيات من غير جعل، فتصير (٢) بهذا الاعتبار وقاية للحق من نسبة النقائص إليه، فعدم اعتبار

(١) فهل ينبغي قصد المراد بالعين المرتبة كما في قوله عليه السلام لي مع الله وقت والدهر يمكن أن يراد به المعنى المتداول بين القدماء من الحكماء أي ما هو وجود القول العارضة والوار القاهرة وما في حكمها بالشيئية النقية في السلسلة النزولية شيئية وجوده الخاص به في عالم الطبيعة كما قال المصنف قدس سره والمثبتة المشار إليها بلفظ الانسلا شيئية الماهية فلا يلزم التناقض كما أشار إليه من حيث نفي شيئية عنه مع إطلاق الانساية عليه ويمكن أن يكون الآية شارة إلى أطوار الإنسان في السلسلة الممودية منفي الشيئية أريد به نفي الشيئية العملية واثباتها أريد به القوة لأن قوة الشيء صيغته والمادة من مقومات الشيء - سره.

(٢) كما أن الهيولي في المركبات الخارجية وقاية للحق عن استناد الشرور والاضغالات

الأعيان والماهيات أصلاً منشأً للخلالة والحيرة والإلحاد وبطلان الحكمة والشرعية إذ باعتبار شيئية الماهيات واستناد لوازمها إليها يندفع كثير من الإشكالات .

منها: وقوع الشروع في هذا العالم وسدور المعاصي عن بعض العباد بسبب قصور هينته ونقص جوهره وسوء استعدادها بوهانها سر القدر ، على أن بعض المحققين من الموحدين عدواً شيئية الأعيان من جملة شئونه باعتبار (١) بطونه وعلمه بصور تجلياته الذي هو عين ذاته في مرتبة سابقة على ظهورها لكن الخوض في هذه المسألة يعبر العقول الضعيفة (٢) ، وقيل من العلماء من لا يكون هذا الشرطاً مخرجة عليه وفتنة مملكة لرسوخ علمه وقوة سلوكه وثبات عقله ، فلا تنزل قدمه عن سنن الحق وصراطه المستقيم ، وإلى ذلك أشار القوتري بقوله : وإن كانت (٣) شئونه أياً من أحكام ذاته الكاحنة في وحدته ولكن ثمة فارق يعرفه الكتل ، وهما هذا بهار لاساحل لها ولا مخلص منها إلا لمن شاء الله ، وقال أيضاً : لمطلق الظهور حكماً للأشياء مطلق الظهور عيناً للوجود ، ويتمين الظهور الحكمي بالتميز المشهود ، وتعين الظهور الوجودي في كل مرتبة من المراتب التي اشتمل عليها العلم (٤) بالنسبة التالية وهي نسبة عدم التماثل في نفسه مع أن الرحمن على العرش استوى وما ترى في خلق الرحمن من تفاوت - سورة -

(١) أي باعتبار أن شيئية الأعيان مظهر اسم الباطن - سورة .

(٢) بل جل القول العسكرية لولم يكن كلهم لأن شيئية الماهيات حيث إنها لا تأتي هي العدم ولا عن النور والظلمة لا تناسب شيئية الوجود الصريح والنور البحت فكيف تكون هي شئونها ذاتية وهو ظاهر . وضعية لأنها ليست بمعمولة ، وإلهادون البطل إلا أن نظر حتى لمحققين إلى التوحيد حيث إن لها شيئية وإن كلما هو شيء مثله ، بحيث إن كونها غير وجود منع عدم الاعتبار لاعتبار العدم وقدم في أوائل الكتاب فخلاص بعضهم أن الماهيات وجودات والوجودات عارضة لهذه الوجودات ، وحيث أنها صور علمية له تعالى وعليه صفة - سورة .

(٣) هذه الصارفة متشابهة لا تتل بسجدها على المطلوب المصنف قدس سره لأن لفظ الشؤون في الوجودات أظهر منه في الماهيات ، ولعل في ما قبل هذه العبارة أو ما بعدها ما يدل على المطلوب ولا يضرنى كلامه - سورة .

(٤) لعلك تظن أن الإظهار حذف العلم ، لكن لما كان العلم والعلوم متعددين لم يكن

إلى الوجود المطلق من وجه مخالف لظهور تعيينه في مرتبة أخرى ، وحكمه أيضاً في مرتبة معايير لحكمه في مرتبة أخرى وإن حصول الاشتراك في الظهورين بأمر جامع غير الذي امتاز به كل منهما عن الآخر ، فالتأني (١) لشيء في شيء من شيء بشرط أو شروط أو المنتفى عنه لا يشتمل ولا ينتفي عنه بعدم ذلك الشرط والشروط مرتبة كل الشرط أو حالاً أو مكاناً أو زماناً أو غير ذلك ، وأحكام الوجود من حيث كل تعيين وبالنسبة إلى كل معين من المراتب والأحوال ونحو ذلك لانهاية لها من حيث التفصيل وإن تباينت الأصول انتهى كلامه .

فصل (٣٢)

فيه يتألف الكلام من سبيل آخر في كيفية لحوق الشرور والافات

لطبيعة الوجود على وجه لا ينال خيراتها الذاتية

لعلك قد تظننت مما سلف ذكره بأنه متى تجلّى الوجود الحق الأحدي على ماهية من الماهيات المتباينة بحسب مفهومها وشيئيتها ولوازمها وقد قذف بالحق على الباطل فصار موجوداً بوجوده أو واجبه حَقّاً بحقيقته (بحقيقته ح ل) ظهر في كل منها بحسبها وتلون بلونها ، واتصفى كل مرتبة من مراتب التبعينات بصفة خاصة ونمت معين ، وقد علمت سابقاً إن تلك الصفات والنعمت الذاتية المسماة بالماهيات عند الحكماء وبالأعيان عند المرافعة متقدمة على الوجودات الخاصة بحسب الذهن تابعة لها بحسب الخارج لكون المفاض والمجمول إنما يكون هو الوجود لا الماهية ، فالتخالف بين الماهيات بحسب الذات وبين الوجودات بنفس الشدة والذخ
تفاوت سره .

(١) المثال لكون الشرط مرتبة أن العقل ثابت له من شيء هو الوجود الفارق في شيء أي في حد هو أعلى مراتب النحر والامكاني بشرط عدم الوسطة يتوحيب الواجب تعالى ما لم يشتمل مع عدم ذلك الشرط والمثال لكون الشرط علالاته ثابتة فلا مد من الشجاعة حذمتها بشرط مراج حارثة

التقدم والتأخر ، والعلو والدنو ، وبالجملة الوجود مع وحدة حقيقته الذاتية يظهر في كل شيء بحسبه كلاً ، الواحد ^(١) في المواضع المختلفة فتمت « عذب فرات ومنه ملح أجاج » ، وكشعاع الشمس الملون بلون الزجاجات مع خلوه بحسب الذات عن الألوان .

وقال الشيخ صدر الدين القوسوي في رسالته له في شرح بعض الأحاديث : كل ما كان في ذاته من حيث ذاته عرياً عن الأوصاف المختلفة التقييدية وكان في غاية اللطف ، فإن ظهوره وتعيينه في حقيقة ذلك متعين ومرتبة وعالم إنما يكون بحسب قابلية الأمر المتعين والمرتبة مقتضية تعيينه وظهوره انتهى ، فقد ظهر إن كل ما نسب إلى المظاهر والمجالي من الأفعال والمغات المخصوصة فهو ثابت لها من وجه و مسلوب عنها من وجه إذ ذلك وجود خاص جهة ذات وماهية ، وجهة وجود وظهور وليس المحق إلا إفاضة الوجود على الماهيات وله الحمد والشكر على إفاضة الخير على الأشياء ، وإذا ثبت كون كل ممكن واجهتين ماهية ووجود ، وحيتين إمكان ذاتي ووجود غيري وسعة إنسائه ينسب إليه المولاه عنه كل منهما بجهة ، وعلقت أياً أن جهة الاندفاع والخيرية في الأشياء هو الوجود وجهة التخالف والشرية هي الماهيات فقد دريت إن التزيه والتشبيه في كلام الله وكلام أنبيائه ﷺ يرجع إلى هاتين الجهتين ، وكلامه ما محمول على ظاهرهما بلا تناقض وتأويل ، فالإيجاد والإفاضة والعملية والتكميل والتحمل والبقاء واللفظ والرحمة من جنب الله وقدرته والقابلية والقصور والحلل والفتور والعناء والدثور والجدد والزوال والقهر والعيب من قبل الخلق واستطاعتهم ، كما نظمها بعض العرس حيث قال :

ولكون الشرط مكاناً ثابتاً لسات من النور في المقدار حد بشرط مكان مواج للشمس وكذا بشرط زمان الربيع مثلاً - سرده .

(١) كما أشير إلى في الكتاب الإلهي بالهاء التي في الأدوية عندها هو غير من الماهيات و لنيات بالربيد المحمول على الملك ، وعلى البودات الذاتية الماهية جماعاً - سرده .

از آن جانب بود ایجاد و تکمیل و زین جانب بود هر لحظه تبدیل و التفاوت في القوابل والحقائق الإمكانيّة والماهیيات إنما يحصل لها بوجه من نفس (١) ذواتها ، وبوجه من الفيض الأقدس المسمى بالقضاء الأولي الذي هو عبارة عن ثبوت الأشياء في علم الله تعالى بالنظام الأليق الأفضل من حيث كونها تابعة لأسماء الحق وصفاته التي هي عين ذاته ، ووجود تلك الماهیيات في الخارج باقاسة الوجود عليها بحسب أوقاتها المخصوصة واستعداداتها من الحق يستقى عندهم بالفيض المقدس وهو بعينه القدر الخارجی إذ التقدير تابع لعلم الله تعالى وكلاهما في الوجود غير منعك عن ذاته ، وهذا لا ينافي حدوث الأشياء وتجدد بعضها وزوال بعضها عند حضور بعض آخر كما ستطلع عليه إنشاء الله تعالى عند معرفة الزمان والدمر والسرمد ونحو نسبة هذه المعاني الى مبدع الكل على وجه مقدس لا يوجب تغييراً لاني ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله من حيث أنها أفعاله ، وعند بيان إحاطته بالزمانيات والمكانيات على الوجه المقدس الشمولي يتبين كيفية تكلمه تعالى مع ملائكته ورسله لأعلى الوجه الذي يقوله الأشاعرة .

والحاصل (٢) إن النقائق والذمائم في وجودات الممكنات ترجع إلى خصوصيات

(١) أما كون اختلافها من نفس ذواتها فلا كما لم يحصل الجاهل السواد سواداً والياض يابساً لم يجمعهما مختلفين جلا بالذات لبطان الجبل التركيبي في الذاتيات ولو ازم الذات بل إذا جعلها جملاً بسيطاً كما مختلفين بنفس ذاتيهما وأما كون اختلافها من الفيض الأقدس فليامر من ان للماهیيات أكراناً سابقة بر ذات مقدسة في مراتب الوجود ، فاختلافها في النشأة الطيعة مثل اختلافها في النشأة المثالية واختلافها هناك ظل اختلافها في النشأة الجبروتية واختلافها هناك مثل اختلافها في النشأة اللاهوتية البشار إليها بالفيض وذلك الاختلاف ظل اختلاف الاسماء والصفات وأسماء وصفاته غير ممللة وفي بعض خطب نهج البلاغة من قال لم قد علمه - سره .

(٢) النقيصة والنعمة أهم من العلية والشرعية فقد الصلاة وتعينها غيبة عقلية كعدم البينات الشرعية ، فهو مستند اليك بما أنت ملعية معصودة باعتبار وجه النفس منك فالانار بيهي معصودات مستندة الى مبادئ الانار بيهي ماهيات معصودة وبها في وجودات وجهات بولاية مستندة اليها بيهي وجود وجه الله - سره .

المحال والقوابل لا إلى الوجود بما هو وجود ، وبذلك يتدفع شبهة الشوية ويرتفع توهم التناقص بين آيتين كريمتين من كتاب الله العزيز إحداهما قوله تعالى « وما أصابك من حسنة فمن الله ، وما أصابك من سيئة فمن نفسك » والأخرى قوله تعالى : « قل كذّ من عند الله » وما احسن ملوق متصل بهذه الآية إيماء بنطافة هذه المسألة من قوله تعالى : « فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً » وذلك لأن مسألة العلة والمعلول قد اشكلت على الناس لموضها وبمعد غورها ، فإن المعلولات إنما هي استار على وجه العلل وفيها هلك من هلك ، والأمر مأتري ، العلماء حيارى فيها ؟ فمنهم من يثبت الأسباب ، ومنهم من ينفيها ، ولذا قيل : إن الناس في هذه المسألة بين حيارى وجهال ، فمن استشفى من هذا الداء العصال والمزلة التي لا يخلص منها إلا المخلصون أصبح موحداً لا ينافي توحيدة رؤية الأسباب .

وخلاصة تحقيق هذا المقام إن لكل شيء كما مروجها خاصاً إلى رب الأرباب ومسبب الأسباب به يسببه ونزها هو يحدده ، والتأثير الذي يشاهد من الأسباب إنما هو من اسم من الأسماء الحسنى الذي هذا السبب مظهره ، وسبج له بلسان الذاكرة في مرتبته لأن نفس ذاته الكائنة قابها فاسدة ، فاختلف الحقائق في الموجودات يرجع بوجه إلى اختلاف الأسماء ولكن الشرور والنقائص ترجع إلى خصوصيات القوابل واستعداداتها بحسب المصادمات الواقعة بينها في المراتب المتأخرة عند نزول حقيقة الوجود ، ولسان جميع الشرايع الحقة ناطق بأن وجود كل كمال وخير وسلامة يضاف إلى الحق تعالى ، ولزوم كل شر و آفة وقصور ولو باعتبار من الاعتبار يضاف إلى الخلق ، كما في قوله تعالى : (١) حكاية عن الخليل على نبينا وعلى السلام وإذا مرضت فهو يشفين » فإنه عليه صلوات الرحمن أضاف المرض إلى نفسه والشفاء

(١) وكذا قوله تعالى حكاية عن حضر عليه السلام في موضع أردت أن أعيها وهي موضع آخر فإراد رك أن يلما أشعها واستخرجها كثرهما ، وفي موضع آخر أردت أن يدلها ربها حيراً منه - سره .

إلى ديبته ، وفي قوله تعالى أيضاً : **إِنْ تَعْدِبْهُمْ قَاتِلْهُمْ عَذَابٌ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ قَاتِلْكَ أَنْتَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ** ، إشارة إلى أن المذهب للنفوس الباهلة الشقية ليس من قبل الحق الأول من جهة الاستقام بل لكون العقوبة من نتائج أعمالها وأفعالها ، ومن لوازم أخلاقها الرديئة ، فكانها هي حالة حطّيب فيرانها يوم الآخرة لخطيئة سابقة كمن أدّى نهسته إلى مرض شديد ، وإنّ المغفرة والرضوان من لوازم الوجود (الوجود) الأول ورحمته وإفاضته وجوده على الأشياء حسب إمكان قوابلها ، وكما في قول سيّدنا محمد **صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ** حيث ذكر في دعائه **لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ الْخَيْرُ كُلُّهُ بِيَدِكَ** (١) والشر ليس اليك ، وفي حديث آخر عنه **يَوْمَئِذٍ مَنْ وَجَدَ خَيْرًا فَلْيَحْمَدِ اللَّهَ** ومن وجد غير ذلك فلا يلو من إلا نفسه ، فقد ظهر أن ليس للحق إلا حمد وإفاضة الوجود وإخراج الماهيات من العدم إلى الكون والتحميل ، ومن القوة إلى الفعل والتكميل ، ومن البطون إلى الظهور ، والله الهادي إلى سواء السبيل .

فصل (٣٣)

في كيفية كون الممكنات مرآة لظهور الحق فيها ومجالي لتجلي الآله عليها

قد اشير فيما سبق إن جميع الماهيات والممكنات مرآة لوجود الحق تعالى ومجالي لحقيقته المقدمة ، وخاصة كل مرآة بما هي مرآة أن تعكس صورة ما تجلي فيها ، إلا أن المحسوسات لكثرة قشورها وتراكب جهات النفس والإمكان فيها لا يمكن لها حكاية الحق الأول إلا في غاية السعد كما ذكره معلم المشائين

(١) أي الوجود على الإطلاق بيدك الجمالي والجلالي بمظاهر أسماك بل من أسماك اللطمية والقهرية والشر ليس اليك يؤخذ سالبية بسيطة متفية بانتفاء الموضوع لانا اذا ضمنا وبصتنا من الذات والذاتى للشر لم يبق له الا العدم كما تقدم فالتوى النى يقول نجد في العالم خبرات وشروراً وأثير البعض لا صدمته الا الخبر مظهر للشرور من مبدء آخر وجودى شرير قد استحسن ذاووم موضح من غير ضرر ، ولم يخبرهم ان الشر مرجعه العدم - سرور .

أرسطاطا ليس في أولوجيا ، وهو كتابه المعروف بمعرفة الربوبية ويبان ذلك إن^١ للحق تجلياً واحداً على الأشياء وظهوراً واحداً على الممكنات ، وهذا الظهور على الأشياء هو بعينه ظهوره الثاني على نفسه^(١) في مرتبة الأفعال ، فإنه سبحانه لغاية تماميته وحرط كمال فخل ذاته من ذاته ، وقاض ذاته لكونه فوق التمام من ذاته وهذا الظهور الثانوي لذاته على نفسه لا يمكن أن يكون مثل ظهوره الأولي لاستحالة المثليين ، وامتناع كون التابع في مرتبة المتبوع في الكمال الوجودي والشماع نحو الماضي في النورية ، فلامحالة نشأت من هذا الظهور الثانوي الذي هو نزول الوجود الواجبي بمباردة ، والإفاضة بمباردة أخرى والنفس الرحمانية في اصطلاح قوم والعلية^(٢) والتأثير في لسان قوم آخر ، والمحبة^(٣) الافغالية عند أهل الذوق والنجلي على الغير عند بعض ، الكثرة والتعدد بحسب تكثر الأسماء والصفات في نحو العلم الاجمالي البسيط المقدس ، فظهرت الذات الأحدية والحقيقة الواجبية في كل واحد من مراتب الماهيات بحسب ، لأن^(٤) لها بحسب ذاتها ظهورات متنوعة وتحليات متعددة كما توهمه بعض ، وإلا يلزم اتساق الوحدة الحق تعالى عنه علواً كبيراً .

قال الشيخ محيي الدين العربي في الباب الثالث والستين في كتاب الفتوحات المكية إذا أدرك الإنسان صورته في المرأة يعلم قطعاً أنه أدرك صورته بوجه ، وأنه ما أدرك صورته بوجه لما يراه في غاية المخر لمخر جرم المرأة أو الكبير لمظمه

(١) أي على ما من موقع نفسه فإن الوجود البسيط كالشيء العرفي ليس باتناً عن لاهو ولا غير ، ويمكن أن يكون مبنياً على ما قال بعض المحققين من كون شيعة الايمان من جملة شؤونه كإمام ، ولما كانت الماهيات اعتبارية فالتجلي على الوجودات وهي عن سنخ الوجوب - سرده .

(٢) لكنها على التحقيق هي الشؤون - سرده .

(٣) ومقام البروفية - سرده .

(٤) فالظهور واحد فكيف الذات فالتفاوت ليس إلا في المظاهر وهذا أيضاً ليس إلا في الظهور الثانوي فليس يسلو في الأولي - سرده .

ولا يقدر أن ينكر إن رأى صورته ويعلم أنه ليس في المرأة صورته ولا هي بينه وبين المرأة ، فليس بصادق ولا كاذب في قوله رأى صورته وما رأى صورته ، فما تلك الصورة المرئية وأين محلها وما شأنها فهي ^(١) متعينة ثابتة موجودة معدومة معلومة محمولة أظهر سبحانه هذه الحقيقة لعبد ، ضرب المثال ليعلم ويتحقق أنه إذا عجز وحار في درك حقيقة هذا وهو من العالم ، ولم يحتمل علماً بحقيقته فهو بخالفها إذن أعجز وأجهل وأشد حيرة .

أقول : ونبه بذلك على أن تجليات الحق أدق وألطف من حقيقة هذا الذي حارت العقول فيه وعجزت في إدراكه إلى أن يبلغ عجزها أن يقال : هل لهذا المدرك حقيقة أم لا ، فإن القول لا يلحقه بالعدم السرف ، وقد علمت أنه ليس بلا شيء ولا بالوجود المحض ، وقد علمت أنه ليس بشيء مباين للمقابل ولا بالإمكان البحت فالحكمة في خلق المرأة والحقيقة الظاهرة فيها هداية الصبي إلى كيفية سريان نور الحق في الأشياء ، وتجليه على مرآتي الماهيات وظهوره في كل شيء بحسبه فإن وجود كل ماهية إمكانية ليس هو نفس ماهيتها بحسب المعنى والحقيقة ، ولا عين الذات الواجبة لقصوره ونقصه وإمكانه ، ولا معصولة عنها بالكلية لعدم استقلاله في التحقق كما مضى برهانه .

ثم إنه كما ثبت إن تجليه تعالى على الأشياء تجل واحد وإفاضة واحدة إنما حصل تعدده واختلافه بحسب تعدد الماهيات واختلافها ؛ تحقق وتبين إنه لا تكرار ^(٢)

(١) ونعم ما قيل :

كـر جـمـلـه تـو نـي پـس اـنـجـهـان چـيـت و د هـيـچ نـيـم پـس اـيـن فـلـس چـيـت

— سرود —

(٢) هذا الكلام يستعمل في موضعين أحدهما أنه لا تكرار إذ تجليه تعالى واحد و التكرار بشر باثنية ما ونايهما ما يساق قول الحكماء . المعلوم لا يعاد فيه ، وهو قوله تعالى : كل يوم هو في شأن ، أي تجليه ان تراعى مكرراً بالعرض وبالفتح للمعالي والقوابل ، فليعرف ان كل آله

في التجلي باعتبار مظهر واحد ، ومنه يستفاد إن العلم بكل حقيقة لا يكون إلا حضورها لاحصول شبح آخر منها ، لأن ظهور شبحها ليس هو بعينه ظهورها وإلا لزم التكرار (١) ، وقد نساء العرفاء كما قد تبين لك .

ومن هاهنا ينكشف لدى البصيرة دقيقة أخرى هي إنه قد اختلف الحكماء في أن إدراك النفس الإنسانية حقائق الأشياء عند تجردها واتصالها بالمبدء العيان أهو على سبيل الرش ، أو على نهج (٢) العكس أي من جهة إفادة صور الأشياء على ذاتها ، أو على نهج مشاهدتها في ذات المبدء الفعال بولكل من المذهبين وجوداً ولائلاً مذكورة في كتب أهل الفن ، وعند التحقيق يظهر على العارف البصير إنه لا هذا ولا ذاك ، بل بأن سبب الاتصال التام للنفس بالعبد ولما كل من جهة فنائها عن ذاتها وانذكاك جبلانيتها وبقائها

تجل جديد بوله ظهورات متعنة كقابل :

منكبوتان مكرس قديم كند
خلوكان دودي دو عيد كند
وهو المراد هاهنا سره .

(١) بيان لقوله لا يكون الاحضورها والمراد بالشع غير الشبح المصطلح عليه ليدكور في بحث الوجود النحني لانه واضح الطلان بل أن يوجد في الباهية الخارجية بوجود ذي حيث تكون الباهية معروضة للكثرة واللاتينية بنفسها بمحصل البيان في الباهية الانسانية مثلاً اذا علمها فاما أن تكون الباهية المطلوبة واحدة وجوداً وملمية أو واحدة ماهية لا وجوداً أو كثرية ماهية ووجوداً والثاني مستلزم للتكرار ، والثالث مستلزم لكون العلم جملاً لأن شبح الشيء غير الشيء والاول المطلوب بالباهية بوجودها الخارجي حاضرة عند العالم لكن الوجود الخارجي ترتب عليه الآثار بخلاف الوجود النحني ، والمفروض ان الامر واحد فالباهية الخارجية ذات مرتبتين هي مطلوبة واقعة في اللحن بأحدها وهي في الخارج بالآخرى مطلوبة .

(٢) يترأى من ظاهر العكس انه نفس الرش لا مقابله ، وان تصويره ، المشاهدة في ذات الببدء الفعال تفسير بالبيان لكن المراد بالعكس ليس مثل الصورة في المرآة كما هو المراد من الرش بل انعكاس الاشراف الذي من الببدء الفصال على النفس من النفس الى الببدء الفعال ترى عاقبه من الحقائق كانعكاس الخطوط الشعاعية التي للنير من الاشياء الصبقية الى نفس النير كما يقول به الرياضيون ، بقوله : أي من جهة الخ تصوير الرش بقوله : أو على نهج مشاهدتها الخ تفسير العكس ، ويحتمل أن يكون الترديد في الرش والعكس ترديداً في الصارفة والتفسير لكليهما ويكون قوله : أو على نهج مشاهدتها مقابلاً لهما . سره .

بالحق واستغراقها في مشاهدته فيرى الأشياء كما هي عليها في الخارج لا أن ما يراها من الحقائق غير ما وقعت في الأعيان والآلزم التكرار في التجلي الإلهي ، وهو ما قدست بطلانها بقاء المعرفة والحكماء الروافقون القائلون بأن وجود الأشياء في الأعيان وهو بعينه نحو معلوميتها للحق ^(١) من الحق لا من الأشياء ، وإن عالمية الحق سبحانه بالأشياء هي بعينها فينائها عنه بأشراق نوره الوجودي ، فكل ما أدركه العارف المكاشف من صور الحقائق بواسطة اتصاله بعالم القدس يكون حقائق الأشياء على ما هي عليها في الخارج لأشباحها ومثالاتها ، وأما الناقص المحجوب فيرى الحق في مرآة الأشياء ويعتقده على حسب ما يراه ، فيعرفه على صورة معتقده ، فإذا ^(٢) تجلى الحق له يوم القيامة في غير الصورة التي يعتقده كذلك ينكره ويتعوز منه ومن هاهنا ينبعث اختلاف المفاهيم بين الناس لاختلاف ما يرون الحق فيها من الأشياء

(١) أي من الجهة النورانية من الحق في الأشياء ، لا يلزم الاستكمال للحق من غيره من حيث هو غيره - سره .

(٢) هكذا حق الشيخ معني الدين وقد غم في سلسلة الذهب بقوله :

تحت جملته غايه باش	در همه صورتش مشاهد باش
روز معشركه بر صوم بشر	حق تجلي كند بطنه صور
آن تجلي ز حضرت أحدث	نبود جز بوق معتمدش
وهنا مني ما قيل .	

جمال الشهي كل الحقائق سائر و ليس له الإجلالك سائر

فليس السائر إلا أنه ليس بحسم وليس بمرئ وتحو ذلك بوجه صفات الجلال لكن الحق الميراث قد يصفه بصفات جلاله مع شيوده مريان نور جماله في كل درة وذرة فانه يرى في الجسم وجوداً وقياماً بالذات والوجود أيضاً تحقق وجه الله التوراني ، والقيام بالذات حق القيوم تعالى فلا يلبان عنه تعالى أنا يطلبه موصفه ، وكذا الجوهر المطلق له قيام بالذات في العلاقات والمقاربات وبقاءاً بالشخص في المعارف وبالنوع في المقاربات بل بالشخص ساءاً على أن عدم بطريق الله ولا تصادف الجواهر ولا يطلب النقاء عنه هو الباقى وكل شيء هالك والسلوب منه تعالى ملهية الجوهر المتبر في حده قولهم ملهية إذا الع ، وكذا المرئ كمال الموضوع وتنقصه وهو الكمال المتعلق والنشخص المعنى والسلوب منه تعالى الملهية والحاجة فاذن جماله جلاله وجلاله جماله والحجاب عدمي أو شدة الظهور و تصور البدارك - سره .

والله لاشارة في قوله تعالى ، أنا عند ظن عبدي بي ، فيقبل كل أحد منه مايليق بحاله ويناسبه من التجليات الالهية ، ويشكر حالا يعطيه نشأته ، والسالك الواصل العاني يشاهد الحق مجرماً عن نسبة الخلق إليه ، فيحسبه ضيق فئاته وقصور ذاته عن الخلق لضيق الفاني من كل شيء ، فكما كان قبل الفناء محجوباً بالخلق عن الحق لضيق وعائه الوجودي فكذلك في ثاني الحال لأجل فئاته عن كل شيء وذهال من مراتب الالهية ، وتجلياته الذاتية والأسماوية . وأما الكامل العارف للحق في جميع المظاهر والمجالي الراجع إلى التفصيل مستمداً من الإجمال فيشاهد الحق على وجه أسمائه وصفاته ، فيرى الخلق بالحق فيسبر في أرض الحقائق التي أشرقت بنور ربها فيكون علامه في هذا المقام بالاشياء من جهة العلم بمبدء الاشياء ، ومظهر وجوداتها ومظهر أعيانها الكائنة وماهياتها ، فيصدق حينئذ إنه يرى الاشياء كما هي في مرآة وجهه الكريم الذي له غيب السموات والأرض (١) فثبت إنه كما أن الاشياء بوجه مرآتي ذات الحق ووجوده فكذلك الحق مرآة حقائق الاشياء ، لكن مرآتيه كل واحد من المرآتين بوجه غير الأخرى .

وبيان ذلك إن كل واحدة من المرآتي التي هي غير ذات الحق كمرآتي ماهيات الممكنات لمظهر حقيقة الوجود . ومرآتي القوى الخيالية الكلية التي هي مظاهر عالم المثال ، والقوة الخيالية الجزئية التي هي مظهر الصور الخيالية ، والجلدية والماء والبلور والحديد التي كل منها مظهر للصور البصرة ، والحاسة السمعية والذوقية والشمية واللمسية التي هي مظهر للمحموسات الأربعة انما يكون مرآتيها لأجل خلونها من حيث هي عما هي مظاهر له من الصور والكيفيات التي هي مظاهر ومرآتي لشهودها ، لكن لما لم يكن حيثية مرآتيها هي بعينها حيثية ذاتها ووجودها لتفقد لوجودها

(١) واشير في الكتاب الالهي إلى المقام الاول بقوله تعالى : سنريهم آياتنا في الافاق وفي

أنفسهم حتى ينين لهم انه الحق وإلى المقام الثاني بقوله تعالى : أولم يكف بربنا انه على كل شيء شهيد .

ذات كل منها بقيد وجودي لم تكن صادقة من كل الوجوه ، وإن لم تكن كاذبة أيضاً من كل الوجوه فأتت إذا نظرت إلى خصوصيات المرأة وكونها من حديد أو زجاج مثلاً حسبك ذلك من ملاحظة تلك الصورة التي فيها ، ولا يكون هي عند ذلك مظهر ألها لتقيدها وحصرها ، وإذا قطعت النظر عن الحديد أو الزجاج ولم تنظر إليه نظراً استقلالياً بل نظراً ارتباطياً تعلقياً فتعد ذلك تنظر إلى الصورة المقابلة ، وتلك الخصوصية حكمها باق وإن لم يكن ملتفتاً إليها ، فلاجل ذلك لم يكن المشهود بعينه وجود ذلك المرئي في نفسه ، فمهر خصوصية المرأة حجاباً عن وجود الحقيقي على حسب تلك الخصوصية ، ولهذا اختلف المراتي (١) صغراً وكبراً واستقامة واهو جاجاً وظهوراً وخفياً لأجل اختلاف خصوصيات المرأة تعديباً وتقصيراً وصقالة وكدورة وإن لم تكن ملحوظة ، وكذا حكم باقي المراتي الإمكانية .

وأما الحق (٢) سبحانه فلكم ذاته ذاتاً فهاضئة يفيض منه صور الأشياء ومعقوليتها يكون ذاته مظهراً يظهر به الأشياء على الوجه الذي هي عليه . وبيان ذلك إن ذاته بذاته من غير حيثية أخرى مبهمة للأشياء ، فكذلك شهود ذاته مبهمة لشهود الأشياء لأن العلم التام بالعلة التامة يوجب علم التام بالمعلول كما إن شهود ذات ليس ولا يمكن إلا بنفس ذاته (١) كذا في كثير من النسخ والصواب باختلاف المراتي - مبرور .

(٢) فيه إشارة إلى ترجيح مرآة الحق للأشياء على العكس بوجوه :

منها أنه محل صدوري لها ونسب إليها إيجابية وحدانية وهي محل قبولي له ونسبها إليها إمكانية قدانية .

ومنها أنه يحاكبها على ملهى عليه وانها ليست كذلك ، لكن عند المرقاء الترجيح بالعكس لوجهين :

أحدهما أن المرآة آلة اللعاطة والعق ينفي أن يكون هو الملحوظ بالذات .
وثانيهما أن المرآة مضممة في ظهور المرئي هو في نظر السالك لا مد أن يكون الماهيات مضممة لا الحق .

والتوثيق أن منظور المصنف قد مره ترجيح نسبة الإلانة إلى الحق في نفس الامر ، ومنظورهم ترجيح مرآة الأشياء بالنسبة إلى دأب السالك وديته فان للمرآة صفتين أحدهما الإلانة والاعظها وهو شأن نور الانوار ، والثانية الاختفاء وهي شأن الباهيات

بل ذاته وشهود ذاته شيء واحد بمينه بلا اختلاف جهتين ولا تعدد حيثيتين ، وهما الملتان لوجود الخلق و شهودهم فكذا شهود ذات الخلق لا يتصور إلا بعين وجودها إذ الملتان واحدة بلا حفايرة ، فكذا المعلولان واحد لا تعدد . فكما إن وجود الأشياء على ماهي عليها من توابع وجود الحق سبحانه فكذا معقوليتها وشهودها على ماهي عليها من توابع معقولية الحق و مشهوديته ، ثبت وتحقق إن ذاته تعالى من حيث ذاته مرآة يدرك بها صور الأشياء الكلية والجزئية على ماهي عليه في نفس الأمر بلا شوب غلط وكذب بخلاف مرآتي الممكنات .

فدعلم بما ذكر إنه لا يمكن معرفة شيء من الأشياء إلا بمعرفة
تفريع: مبدعه وخالفه . كما مر ذكره سابقاً إذ وجود كل شيء ليس
إلا نوعاً واحداً لا يحصل إلا من جهة واحدة لما علمت من امتناع تكرر شيء واحد
وانتفاء الإثنية في تجلي الحق ، وانكشف صحة قول الحكماء إن العلم اليقيني بأشياء
ذوات الأسباب لا يحصل إلا من جهة العلم بأسبابها ، فتحقق هذا المقام إن كنت من
من ذوي الأقدام .

فدوضح لديك بما ذكر كيفية ما فرغ سمعك في الفلسفة العامة
تعقيب: إن العلم بالعلّة الممينة يوجب العلم بالمعلول المعين ، وأما
العلم بالمعلول المعين فلا يوجب إلا العلم بالعلّة المطلقة لا بخصوصيتها ، والسوفى ذلك
ليس ما هو مذكور في الكتب المشهورة من أن العلة بخصوصها تقتضي المعلول بخصوصه
وأما المعلول بخصوصه فلا يستدعي إلا علة مطلقة ، لأنه مجرد دعوى بلا بينة وبرهان
بل السرف فيه إن المعلول كما حققناه ليس إلا نوعاً خاصاً من تعيينات العلة ، ومرتبة
معينة من تجلياتها ، فمن عرف حقيقة العلة عرف شئونها وأحوالها بخلاف من عرف
المعلول فنه ما عرف علة هذا النوع الخاص ، كمن يرى وجه الإنسان في واحدة
من العرائى المختلفة صغيراً وكبيراً ، تعديباً وتقميراً ، واستقامة وإعوجاجاً ، وقد
حقق الشيخ الجليل معيني الدين الأعرجي هذا المطلب تحقيقاً بالغاً حيث ذكر

في النص الشئ من صور الحكم عند تقسيم العطايا إلى الذاتية والأسماوية بهذه العبارة إن التجلي من الذات لا يكون أبداً إلا بصورة استعداد المتجلي له غير ذلك لا يكون فإذا المتجلي له ما رأى سوى صورته في مرآة الحق وما رأى الحق ولا يمكن أن تراه مع علمه أنه ما رأى صورته إلا فيه كالمرآة في الشاهد إذا رايت الصور فيها لا تراها مع علمك أنك ما رأيت المور أو صورتك إلا فيها . ثم قال وإذا ذقت هذا ذقت الغاية التي ليس فوقها غاية في حق المخلوق ^(١) ، فلا تطمع ولا تتعب نفسك في أن تترفى ^(٢) أعلى من هذا الدرج ، فما هو ثم أصلا وما بعده إلا العدم المحض ^(٣) فهو مرآتك في رؤيتك نفسك وأنت مرآته في رؤية أسمائه وتظهر أحكامها وليست سوى عينه انتهى .

ثم انكشف لك مما تلونا عليك إن اختلاف المذاهب بين الناس تعقيب آخر : وتخالفهم في باب معرفة الحق يرجع إلى اختلاف أحوال مشاهداتهم لتجليات الحق والرموز والإنكار منهم يؤل إلى غلبة أحكام بعض المواطن على بعضهم دون بعض واحتجاب بعض المجالي عن واحد من آخر ، فالتجلي الحق بالصفات السلبية للمقول القاهسة يقبلونه تلك المقول ، ويسبحونه عن شوائب التشبيه والنقص ويمجدونه عن لوازم التجسم والتكثر ، فهكذا حال كل من كان من جملة العقول المنزهة المسيحة ببعض الحكماء ، وينكره كل من لم يكن من المجريدين كالوهم والخيال والنفوس المنطبعة فوقها ، وهكذا حال من كان في درجة تلك القوى الإبداعية بحسب ما يكون الغالب فيه كأكثر الظاهريين والمشبّهين ، إذ ليس من شأنهم إدراك

(١) أي المخلوق من حيث هو مخلوق لا يرى الحق إلا من وراء حجاب عينه إلا أنه ليس عينه في نظر شهوده - سره .

(٢) وأنت أنت - سره .

(٣) أي في العناء الصرف وإن شوهه الحق بلا حجاب العين إلا أن الشاهد والشاهد هو الحق ولنبه الطمس البعض والحق الصرف - سره .

الحق الأول لا في مقام التشبيه والتجسيم ؛ وإذا تجلى بالصفات الثبوتية فتقبله القلوب والنفوس الناطقة لأنها مشبهة من حيث تعلقها بالأجسام ، ومنزوعة من حيث تجرهم جوهرها ، وينكر العقول المجردة القرفة لعدم إعطاء نشأتها إلا مرتبة البعد عن عالم التجسيم والتعاشي عنه ، فيقبل كل نشأة من النشآت العقلية والنفسية والوهمية من التجليات الإلهية ما يناسبها ويليق بعالها ، وينكر ما يخالفها ولم يكن يعطيه شأنها ، وذلك لأن كل أحد لا يشاهد الحق إلا بتوسط وجوده الخاص ، ولا يعرفه إلا بوسيلة هويته الخاصة ، ولا يظهر له من الحق إلا ما يتجلى في ذاته المنصوصة ، فكل (١) قوة من القوى معجوبة عن الحق بنفسها لا يرى أفضل من ذاتها كالملائكة التي نازعت في حق آدم ، وكالعقل والوهم فإن كلا منهما يدعي السلطنة على غيره ولا يدعن له ، فالعقل يدعي أنه محيط بأدراك الحقائق بحسب قوته النظرية ؛ وليس كذلك لأنه بحسب قوته الفكرية لا يدرك إلا المفهومات (٢)

(١) كما في الحديث تجلى للأوهام بها وبها امتنع عنها قال السلاج يشي ويك أي ياراهني

فأرفع بلطفك أي من الين - - -

(٢) أي من حيث التحقق والصدق على المصاديق كما هو شأن الحكم الباحث من حقائق

الموجودات لاهي المفهومات بأهي مفهومات .

ثم المراد بها العزوات المطابقة للحقائق بتحصيل الحدود والرسوم لها والتصديقات رتبة بها أي يحصل مطالبها وهل هو ولم هو فيها فالعقل العكري حق له الرئاسة الكبرى ، النقطه العظمى لسيره في ديار اسكليات المطابقة للواقع وعدم صالاته بقرى الجزئيات والدائرة ورسائيقها فأين مفهوم الملك مثلا التي يحصله النقل من انه الجسم السيط ذو الطبيعة الخاصة العالية من الضمنية ، ولو ادعى الحي الدائم الحركة ذو القوة الحركة الغير المشاهدة المظهر لديمومة الحقة والقدرة الغير المتناهية الوجودية من المصنوع الذي في دهر العامي الوهي أي الجسم الذي فوقنا العاوم له اجاليا نهاية الاجمال أو تعصليا جبالا زكيا انه فيروج أوزجاجة ، ولو انصف العامي الوهي في تحصيل النقل مفهوم الجسم اسعق أي هو أسهل موجود من الحقائق انه متصل واحد له هولي وصورة غير مركب من أجزاء لا به مطلقا ولا من أجرام صغار صلبة قابل لا تقسام غير متناه فضلا عن معاهيم صفات قبيحة الخلق ولكن من حيث التحقق كما أشرا اليه ومعاهيم الحقائق الاخر من المفارقات

الذهنية ولوازم الهويات الوجودية دون حفاظها الخارجية ، وغاية عرفانه عاдам في مقام الفكر والنظر العلم الجملي بأن له رباً منزهاً عن النقائص والصفات الكونية وهو محتجب عن شهود الحق ومشاهدة تجلياته الذاتية ، وظهوراته التفصيلية، ونفوذ نوره في أقطار العوالم وكذلك الوهم يدعي السلطنة ويكذب العقل في كل ما هو خارج عن طوره من أجل إدراكه المعاني المتعلقة بالجزئيات ، فلكل من القوى نصيب من الشيطنة (السلطنة خ ل) وكذلك لكل واحد من أشخاص الناس ماسوى الإنسان الكامل حصة من الشرك الخفي أو الجلي لكونه يعبد إسماً من أسماء الله ولا يعبد الله بجميع الأسماء كما أشار إليه في قوله تعالى سُبْحَانَهُ : هو من الناس من يسجد الله على حرف فإن أصابه خير أطمأن به وإن أصابته فتنة انقلب على وجهه ، وأما الإنسان الكامل فهو الذي يقبل الحق ويهتدى بنوره في جميع تجلياته ويعبده بحسب جميع أسمائه ، فهو ^(١) عبد الله في الحقيقة ولهذا سمي بهذا الإسم أتمل أفراد نوع الإنسان لأنه قد شاهد الحق الأول في جميع المظاهر الأمرية والخلقية من غير تطرق تكسر لآي الذات ولا في التجلي أيضاً لما مر من أن تجليه تعالى حقيقة واحدة ، والتكسر باعتبار تعدد شؤنه وحيثياته ^(٢) المسماة بالماهيات والأعيان الثابتة التي لا وجه لها في ذاتها ، ولا يتعلق بها جمل وتأثير بل لها مع أنحاء بين المقارنات كذلك لوضع الجبهة ضرور اعتدال العقل ، ولذلك رتبته نصبة وتطاطاً رأسه كليلاً وتطامن ذيلانهم من عرف الهويات والوجودات بالعلم الحسوري بنفس علم البدء الاعلى وعرف الحقائق الخارجية حقيقة الحقائق كفاي الكمل من النفوس المتألهة كذا أن يكون رباً للعقل والقلوب مع ما قيل :

عاقلان تقطع بر كوار وجود نسولي هشق داند كمدرايند ايره سر كروند

كما اخبر من بقوله : وهو محتجب عن شهود الحق - سره .

- (١) وأما أسماء كالملاك فهو عبد السوح القوس ، والحيوان فهو عبد السبع البصير ، والجان فهو عبد المطيف ، والشيطان فهو عبد الضل ومكذا ، وكذا غير الكامل من الاسان بحسب العملية في غير سراطا الله كل يعبد اسماً خاصاً - سره .
- (٢) كوسئبة الماهيات شؤونه باعتبار ما قبل سابقاً عن بعض المعنيين - سره .

الوجودات التي هي أطلال للنور الأحدى ورشحات للوجود القيومي ضرب من الإنعاش فيميز أحكاماً لها ومعمولات عليها ، فالكاملون علموا الحقائق علماً لا يطرأ عليه ريب وشك ، فهم عباد الرحمن الذين يمشون على أرض الحقائق هونا ، وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً ، وهم العقول الضعيفة الفاصرة العاجزة عن إدراك التجليات الإلهية في كل موطن ومقام ، وأما النفوس الآيبة الطاغية فهي غير معظمة لشعائر الله فهم في الحقيقة في جهيم البعد ومضيق الحرمان عن إدراك الحقائق والأنوار الإلهية إذ لا يقبلون إلا ما أعطى ذواتهم بوقيل فيهم إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم أي جهنم الحرمان عن ملاحظة تجليات الحق وإضافته ، لأنهم حيث اشتبه عليهم الوجودات التي هي نفس فيضات الحق وأنحاء تجلياته بلوازم الماهيات التي هي أمور برأسها وأسماء بعيالها فتعبدوها ونسبوا الوجود والايجاد في المراتب المتأخرة إليها ، ولم يعبدوا الحق الأول في جميع المراتب وبحسب كل الأسماء لأنهم لم يعلموا أن الحق هو المتجلي في كل شيء مع أنه المتعالي عن كل شيء ، فسبحان (١) من تنزه عن الفحشاء ، وسبحان من لا يجري في ملكه إلا ما يشاء .

أُنظر أيها السالك طريق الحق ماذا ترى من الوحدة والكثرة
ذكر أجدالي : جمعاً وفردى ، فإن كنت ترى جهة الوحدة فقط فأنت مع الحق وحده لارتفاع الكثرة اللازمة عن الخلق ، وإن كنت ترى الكثرة فقط فأنت مع الخلق وحده ، وإن كنت ترى الوحدة في الكثرة معنوية والكثرة في الوحدة مستهلكة فقد جمعت بين الكمالين ، وفُتِرت بمقام العُسنَيْن ، والحمد لله ذي العظمة والكبرياء وله الأسماء العُسنَى .

(١) حكى ابن القاضي عبد الجبار الحنظلي صانف الشيخ أبي اسحق الاسمرائي الاشعري في بيت صاحب ابن جبار فقال القاضي ترميذاً بالشيخ سبجان من تنزه عن الفحشاء وقال الشيخ في الحال : سبجان من لا يجري في ملكه إلا ما يشاء وقد جمع الفترتين المصنف من خلد الجمع وأطرح الطرح و أياك والقدح والجرح - سرور .

فصل (٣٤)

في ذكر (١) لمط آخر من البرهان على ان واجب الوجود فرداني
الذات تام الحقيقة لا يخرج من حقيقته (٢) شي من الاشياء

اعلم أن واجب الوجود بسيط الحقيقة غاية البساطة وكل بسيط الحقيقة
كذلك فهو كل الأشياء، فواجب الوجود كل الأشياء لا يخرج عنه شيء من الأشياء .
و برهانه على الإجمال إنه لو خرج عن هوية حقيقته شيء لكان ذاته بذاته
مصدق سلب ذلك الشيء، وإلا لصدق عليه سلب سلب ذلك الشيء إذ لا يخرج
عن التفيين وسلب السلب مبادق للثبوت فيكون ذلك الشيء ثابتاً غير
مسلوب عنه وقد فرضناه (٢) مسلوباً عنه هذا خلف . وإذ صدق سلب ذلك الشيء

(١) هذه مسألة لمحنة كورة في أكثر كتب حتى مختصراته كالرشية والشاعر قل من
يهندي اليها لأوسطو باعتقاد النصف قد سره وماهندي ان كثير من العرفاء اعتدوا اليها
حتى اصطحروا في التعبير عنها بنقطة التصيل في الإجمال كما لا ينفي على متبع في كلامهم ،
ومن محسنات هذه المسألة ان أحد المخالفين في غاية الخلاف ملود لبل على الاخر قلان غاية البساطة
و لوحدة افتتحت ان يكون هو الكل الذي في غاية الكثرة انني لا كثرة فوقها، وهذا كما قد
يكون وهو مناط الشبهة بيه مناط الدفع كما في الشبهة الثبوتية والدفع الذي تفاخر ارسطو به
وقد قال بعض العرفاء ، عرفتنا في جميع بين الاضداد ومثلنا هذه أحد مصاديقه ، ثم اعجوبة اخرى
ما نالوا بسيط الحقيقة كل الاشياء وليس شيء منها أي ليس شيء من حدودها وقائمه بها وعند
العلم المحقق الدقيق لا عجب في هذه المضادات اذ لا مصادة حقيقة وبالحقيقة هذه المسألة قوله
تعالى والله بكل شيء عليم - سره .

(٢) وامامية الراية بما هي سراب والحد والنقص فهو خارجة عن حقيقة ما هو حقيقة
الحقائق ، وليست مدخلة فيه بالسلب البسيط التحصيلي المتقضى الموضوع - سره .

أو قول : فيكون ذلك الشيء ثابتاً غير مطلوب عنه وهو المطلوب فيكون التقرير
بطريق الدليل المستقيم هو على ما ذكره قدس سره التقرير بطريق دليل الخلف و كلامها
مستقيم - سره .

(٣) وبعبارة اخرى من الوجود والعدم من الواجب والامتناع وبعبارة اخرى من الوجودان
والفقدان .

عليه كانت داته متعلقة القوام من حقيقة شيء ، ولا حقيقة شيء (١) فيكون فيه تركيب ، ولو بحسب العقل بمرحس التحليل وقد فرضناه بسيطاً هذا خلف .

و تفصيله (٢) إنه إذا قلنا إن الإنسان ليس بفرس فسلم العريسة عنه لا بد

من قلت المدعوى بظاهرة ليست شيء ، فكيف التركيب ؟

قلت أولاً معروض ما لو تركيب الواجب من ماهية ووجود لحكم القول بأنه يلزم تركبه من شيء وشي هو العال إن الماهية أبداً ليست شيء ، أعني شيئية الوجود .

و ان قلنا : إن الماهية وإن ليس لها شيئية الوجود لكن لها شيئية نفس ل ماهية وهذه أيضاً شيئية كما مضى قيل ذلك

قلنا : مثله في شيئية العدم هو كماله لو لم يضر شيئية الماهية لم يكن الممكن ذوجاً ولم يتحقق الماهية الفعولية ، ولا استماع أمر كـ هو لاجبة ووقاية للعق تعالى ولا غير ذلك من الأحكام العرفية والعكسية كما مر كذلك لو لم يضر شيئية العدم لم يتحقق الامكان وظائره ، فانه إذا لم يضر لما الذي يساوي مع الوجود في الممكن أو سلب سرورته في الممكن العاصي أو العام ، وكذا قولهم لشيء ، أما وجود وأما ماهية ، أما عدم ، أما المدعوى بظاهرة قد تكون خارجية ، وقد تكون ذهنية أي تكون الخارج طرفاً لنفسه لا لوجوده حتى يلزم التهاوت ، وثانياً قول : شر التركيب هو التركيب من الوجود والعدم ، ومن الإيجاب والسلب إذا قلنا السلب سلب الكمال لا سلب النفس ، لأنه سلب السلب فيرجع إلى الإثبات بل لا مركب إلا هو ، إذا لم يكن يستدعي مستبين هو إذا كان لأحد الشئين ما يعاديه ولا يكون للأخر تحقق السطح بولاً إذا كان لكل ما يعاديه والوجود ما به الامتياز في عين ما به الاشتراك فله يمكن التركيب عينه هو التركيب من الوجود والماهية أيضاً يرجع إلى اعتبار الوجود والعدم بسده .

(١) لما بنى في الإجماع على أن حيئية السلب يكون غير حيئية الإثبات يلزم لتركيب ولم يتعرض لثنى الآخر وهو أن يكون السلب ببها حيئية الإيجاب حتى لا يلزم التركيب تعرض لابطاله في التعميل ، ولكن مع هذا عاره شق آخر فان التعميل في المقام أن يقال حيئية السلب أو المحكي عنه أو المصحح لصدقه أو ما شئت فسمه أما حين حيئية الإيجاب أو غيرها وقد ابطالها ، وأما لا حيئية له أملاً وهو الإظهار لأن السلب لا يستدعي موضوعاً ويصدق مع انتهاء الموضوع .

والجواب أن الكلام في الموضوع الوجود والسلب البسيط متوجع الموضوع يلاق الإيجاب المدولي هو الموجبة السالبة المحيول ويؤول اليهما والمنتصف قد سمره كبراً الإشارة إليه من التعبير بلا مر من موتهما ما هو هو من المربيع قوله إذ ليس سلباً بحداً ، وقوله وكل صدق لا يجب سلبه محمول .

وأن يكون من حيثية أخرى غير حيثية الإنسانية ، فإنه من حيث هو إنسان إنسان لاغير ، وليس هو من حيث هو إنسان لا فرساً وإلا لكان المعقول من الإنسان بعينه هو المعقول من اللا فرس ، ولزم من تعقل الإنسانية تعقل اللا فرسية إذ ليست سلباً محضاً بل سلب نحو خاص من الوجود وليس كذلك ؛ فإننا كثيراً نتعقل ماهية الإنسان وحقيقته مع الغفلة عن معنى اللا فرسية ومع ذلك يصدق على حقيقة الإنسان إنها لا فرس في الواقع وإن لم يكن هذا الصديق عليها من جهة معنى الإنسان بما هو معنى الإنسان ، فإن الإنسان ليس هو من حيث هو إنسان شيئاً من الأشياء غير الإنسان ، وكذا (١) كل ماهية من الماهيات ليست من حيث هي إلا هي ولكن في الواقع غير حال عن طرفي النقيض بحسب كل شيء من الأشياء غير نفسها فالإنسان في نفس ذاته إما فرس أو ليس بفرس ، وهو إما فلك أو غير فلك ، وكذا الفلك إما إنسان أو غير إنسان ، وهكذا في جميع الأدياء المعينة ، فإذا لم يصدق على كل منها ثبوت ماهية مباين له يصدق عليه سلب ذلك المباين ، فيصدق على ذات الإنسان مثلاً في الواقع سلب الفرس ، فتكون ذاته مركبة من حيثية الإنسانية وحيثية اللا فرسية وغيرها من سلوب الأشياء ، فكل صدق لايجاب سلب معمول عنه عليه لابد وأن يكون مركب الحقيقة إذ ذلك أن تحضر صورته في الذهن وصور ذلك المعمول مواطأة أو اشتقاقاً فتقاس بينهما وتسلم أحدهما عن الآخر ، فما (٢)

انقلت: انتزاع المفاهيم المختلفة من وجود واحد يجوز فلم لا يجوز كون حيثية واحدة مصداقاً للإنسانية واللا فرسية مثلاً .

قلت : نعم يجوز إذا لم يكن بين المفاهيم تمايز كالوجود أو الوحدة والتشخص والعلم والقدرة ونحوها ، وأما إذا كان فلا كالعالية والمحلولة ، والمركبة والمتحركة ، والإيجاب والسلب سره .

(١) المراد بالماهية معناها الإعم أي ما به الشيء هو هو حتى يشل حقيقة الوجود كما نحن بصدد سره .

(٢) انقلت: الكلام في ان الانسان ليس بفرس متللاً لأن الانسان ليس بانسان لما وجه قوله :

به الشيء هو هو غير ما يصدق عليه انه ليس هو ، فإذا قلت ليس بكاتب فلا يكون صورة زيد بما هي صورة زيد ليس بكاتب ، وإلا لكان زيد من حيث هو زيد هداماً بحتاً ، بل لا بد وأن يكون موضوع هذه القضية أي قولنا زيد ليس بكاتب مركباً من صورة زيد وأمر آخر عديمي يكون به مسلوباً عنه الكتابة ، من قوة أو استعداد أو إمكان أو نقص أو قصور ، وأما الفعل المطلق فحيث لا يكون فيه قوة ، والكمال المحض ما لا يكون فيه استعداد ، والوجوب البحت والتمام الصرف ما لا يكون معه إمكان أو نقص أو توفيق ، فالوجود المطلق محالاً يكون فيه شائبة عدم إلا أن يكون مركباً من فعل وقوة وكمال ونقص ولو بحسب التحليل العقلي ^(١) ينحو من اللحاظ الذهني ، وواجب الوجود لما كان مجرد الوجود القائم بداته من غير شائبة كثرة وإمكان أصلاً فلا ينساب عنه ^(٢) شيء من الأشياء إلا سلب السلوب

فما به الشيء هو هو غير ما يصدق عليه انه ليس هو .
قلت : لما كان المراد سلب الشيء به هو حقيقة وبما هو وجوده موجود لازم ما ذكره قدس سره البتة لان وجود الانسان ووجود المرء واحد لا اختلاف شخصي بينهما أعني بين الوجودين فضلاً عن اختلاف نوعي كما مر في أوائل الكتاب وفيما نحن بسببه أعني الوجود والصرف السلوب موجود به هو موجود هذا الم كمالاً يعني على العطن وقد تفرغ الصنف قدس سره لهذا الجواب في كتابه السببي بأسرار الآيات بقوله : ويستحيل أن يكون المحقول من السلب نفس المحقول من الإيجاب وإن كان كل منهما مفاداً إلى شيء فإن الإضاف عليه معناه خارج عن معنى السلب والإضافة ، والتخصيص به تخصيصاً بامر خارج والتعميم بالامر الخارج لا يغير حقيقة الشيء في نفسه ، فاذن لو كان معنى ثبوت ابينه معنى سلب لكانت طبيعة الثبوت بينهما طبيعة السلب فيكون الشيء غير نفسه وهو محال انتهى - سره .

(١) تحليل الممكن بالمادية والوجود ، وتحليل النوع البسيط إلى الجنس والفصل ، والتركيب التعليلي أيضاً مطور شديد لان العقل الذي يحكم به لا يجوز في الواجب بالذات شيء وشيء كيف يسوغ التعليل ام كيف لا بعده معنواً أو هذا هو التركيب الدلول عليه بقولهم كل ممكن زوج تركيبي - سره .

(٢) ان قلت : لفظ السلب مستركت لفظ الاستثناء مفرغ والتقدير فلا يسلب عنه شيء سلباً الانحوص السلب فالسبب منه مفعول مطلق ورأيت في نسخة زيادة ان بعد الامر حيث لا اشكال أصلاً - سره .

والأعدام والنقائص والإمكانات ، لأنها أمور عدمية وسلب العدم تحصيل الوجود فهو تمام كل شيء ، وكمال كل ناقص ، وجبار كل قسور وآفة وشين ، فالمسلوب عنه وجه ليس إلا نقائص الأشياء قصوراتها وشورورها لأنه خيرية الطيريات وتتمام الوجودات وتتمام الشيء ، الحق بذلك الشيء هو آكد له من نفسه ، وإليه الإشارة (١) في قوله تعالى : « وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى » وقوله تعالى : « وهو معكم أينما كنتم » وقوله تعالى : « هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم » .

فصل (٣٥)

في ان الامكان وان كان مقدما على الوجود كما مر وكذا القوة وان كانت متقدمة على الفعل بالزمان فشيء منهما ليس من الاسباب الذاتية للوجود

فنقول : أولا الإمكان أمر عدمي كما مر والأمور العدمية غير سالبة للسببية والتأثير فلا يصلح الإمكان لأن يكون سببا ولا جزء من السبب ، وذلك لأن سبب الشيء ما يفيد ثبوت شيء ، والمفيد للثبوت لا بد وأن يكون له تعين وخصوصية باعتبارها يتميز بسببية شيء من غيره ، وإلا فكونه سببا ، ليس أولى من كون غيره سببا ، وكل ماله في ذاته تعين وخصوصية فهو ثابت فإذن كل سبب فهو ثابت ، وبمعكس النفي ، كل ما ليس بثابت فإنه لا يكون سببا ، وبهذا البيان يتبين أنه لا يمكن أن يكون جزء سبب لأن جزء السبب سبب لسببية السبب ، ويهود إلى ما ذكرناه أولا ، فاعتبار الإمكان ولا اعتباره واحد كسائر السلوب الغير المتناهية وإن كانت لازمة لذات المؤثر .

الحجة الثانية إن الإمكانات في الممكنات إما أن يكون تباينها في العدد فقط أو في متباينة في الماهية ، فإن كان تباينها بالعدد فقط استحال أن يكون إمكان شيء حلة لوجود شيء لتساوي أفراد طبيعة واحد في الأحكام الثابتة لبعضها لذاته ، فلا

(١) الاتيان الاوليان في الوحدة في الكثرة أظهر منهما في الكثرة في الوحدة ، والثاني

هو مسألة بسيطة السقفة كل الاشياء لا الاول كما ذكرناه سابقا - ص ٣٧٢ -

يكون استفاد التأثير إلى بعض الإمكانيات أولى من استفادته إلى غير ذلك البعض فيلزم أن ينصدر من كل واحد من الإمكانيات مثل ذلك المعلول مثلاً إذا جعلنا إمكان وجود الفاعل علّة لوجود الفاعل يجب أن ينصدر من إمكان كل موجود فلك ، وأن لا ينتهي لأفلاك بل ينصدر من كل فلك فلك إلى لانهاية . وأما الشق الثاني فهو باطل في نفسه لأنه مقابل للوجوب وهو معنى واحد ، وتقيض الواحد (١) واحد . ولأنه يصح تقسيمه إلى إمكان الجوهر: إمكان العرض ، ثم إمكان الجوهر يصح تقسيمه إلى إمكان الجسم وإمكان غير الجسم ، ومورد القسمة لا بد أن يكون مشتركاً . ولأن المقول من الإمكان في جموع الأفراد أمر واحد والاختلاف وقع في أمور خارجة عن مفهومه ، وهذا هو جوهر كونه ماهية نوعية لا يختلف إلا بالطاريات ، ولأنه أمر عديم كما مر ، لعدم ما يربطها بالذات فتبطل بالبرهان الفاطح إن الإمكان غير مؤثر في وجود شيء سواء كان في وجوده (٢) موضوعه أو في وجود أمر مغاير لموضوعه . برهان آخر لو كان الإمكان مؤثراً في شيء لكان مؤثريته إما بمشاركة من موضوعه أولاً ، فإن لم يكن بمشاركة الموضوع فذلك مستبعد لأن البرهان قام على أن ما كان غنياً في فعله عن شيء كان غنياً في ذاته عن ذلك الشيء ، فإذا كان كذلك كان الإمكان جوهرًا مغايرًا هذا خلف . وإن كانت مؤثريته بمشاركة من موضوعه فيكون الإمكان جزء من المؤثر ، وجزء المؤثر مؤثر في مؤثريته ذلك المؤثر فذلك التأثير (٣) أيضاً إما أن يكون بمشاركة الموضوع أولاً بمشاركته ، والثاني محال

(١) يمكن الساقطة فيه بان الإمكان الذي للماهية هو مجموع سلبي لا سلب واحد حتى ينقص مسببه ، وأخذ السلبين وصفاً واحداً للماهية أعني اتصافها بسلب ضرورة الطرفين لو أخذ وصفاً ثبوتياً كان عدولاً لا تحصيلاً ، وتقيض الوجوب هو السلب التحصيلي لا العلوي ، ولو فرض بقاؤه على التحصيل كان وحدة السلب بحسب اللفظ تقطوعاً وهو في الحقيقة سلبان - ط مده .

(٢) من فروع الأول وجود العلة النامة البسيطة وهو علة الماد الأول ومن فروع الثاني توحيد الافعال كما مر خلاصاً بهتبار .

(٣) فيه أولاً انه منقوض بكل ماهو جزء المؤثر مما هو متعين عليه غير الإمكان ، وثانياً به

كعالموا الأول مستلزم لأن يكون ذلك الإمكان جزءاً من هذا المؤثر ونقل الكلام إليه وهكذا إلى غير النهاية وهو محال بلا شبهة لأنه تسلسل في العلل المرتبة المجتمعة .
فإن قلت : فكيف ذهبت الحكماء إلى أن إمكان العقل الأول مبدء صدور الفلك وإمكانات العقول مبادئ الأجسام العلكية ، فاستهمت الفرصة لأعداء الحكماء من ذلك حتى قال بعضهم في مثل هذا المقام : فظهر إن الذي يقال من أن إمكان العقل الأول علة للفلك الأفي ووجوبه للعقل الثاني هذيان لا يليق بالعوام فضلاً عن يدعي التحقيق .

أقول : معنى تأثير الإمكان في شيء يرجع إلى مثل قولهم عدم العلة علة لعدم المعلوم ، وكما إن ذلك القول ليس معناه إن لعدم تأثيراً في الواقع بل إنه متى عدت العلة لم يوجد المعلوم ، فكذلك مرادهم من كون الإمكان سبباً للفلك إن العقل لكون وجوده موصوفاً بنقص إمكانه لا يمتد (١) عنه ما يصدر إلا أمراً ناقص الوجود كالجسم ، فبالحقيقة الوجود سبب الوجود والعدم سبب عدمه بالمعنى الذي أو مانا إليه ، فلم يلزم كون عدمي سبباً للأمر الوجودي بالذات بل على هذا الوجه أي بالعرض ، وكذا الكلام في إمكان الماهية ، وفي الإمكانات الاستعدادية فإنها ليست مؤثرة في وجودات الأشياء مبدعة كانت أو كائنة ، أما كون الإمكان غير

أنه مؤثر به في المؤثرية تأثير في القوام والاحتياج نألي والعناء في الفعل المستلزم للمعاني الذات المستلزم لتعومرية والتجرد اسمها القوامي التأثير الوجودي واحتياج التأثير احتياج في الوجود والتشبه بما ليس في موضعه ، وثالثاً أن المؤثرية اعتبارية مشاركة الموضوع بجزء المؤثر في المؤثرية عين مشاركة له في تأثير معنى التأثير الأول بلا تأثير مستأف ولا مشاركة مستأفة فهذا البرهان مناقلة - سرده .

(١) وبعبارة أخرى وجود العقل الأول بما هو نور أو بها هو مضاف إلى الله تعالى منشاء للنور الذي هو العقل الثاني ، وبما هو مشوب بظلمة الإمكان أو بها هو مضاف إلى نفسه علة للفلك الأفي . فبالحقيقة النشأ والعلّة في كلا المقامين هو الوجود باعتبار ليس - سرده .

مؤثر في شيء فقد مضى بيانه . وأما كون القوى الاستعدادية غير مؤثرة في شيء فلا أن تأثيرها إن كان بلا شركة المادة الجسمانية كانت مستغنية في تأثيرها عن المادة ، فتكون مجرمة الوجود عن المادة لما سبق إن الذي في الفاعلية عن شيء في الوجود عنه لأن الموجودية جزء من الموجودية والمفروض خلافه ، وهذا محال ؛ وإن كانت المادة شريكه في التأثير وشأن المادة القبول والانفعال لا التأثير والأيجاب ، والشئ الواحد لا يمكن أن يكون له نسبة إلى شيء بالوجوب والامكان فالمادة تستحيل أن تكون فاعلة ولا شريكة للفاعل ، فالقوى ^(١) الجسمانية ^(٢) على الإطلاق فضلا عن الاستعدادية يمتنع أن تكون مؤثرة في الوجود ، وأما معنى كون إمكان الماهية سببا لوجودها فمعناه إن كلا من الوجوب والامتناع يخرج الشيء عن أن يكون قابلا لتأثير المؤثر فيه ، والإمكان لا يخرج عن قابلية التأثير ولا يمنع عن ذلك ، فمراجع الإمكان والمانع الفاعلية والتأثير في شيء ، فالإمكان مصحح لكون الماهية قابلة للوجود المدم بهذا المعنى . وأما معنى كون الاستعدادات

(١) الذي يفيد القوة الفاعلية في الطول هو ما فيه من جهة الفعلية غير أن المعلومات الجسائية المادية ليست يساطعة في الفعلية ، فحياتها من القوة والقيضة هي المستندة إلى البادئة ، فبادئة الفاعل تمتد على وصف من معلول وفصوله عن الشئ لغيره ، كما أن مادة المثلول تعينه على قبول الأثر ونسبه عن كماله ومحوضته هذا ، فتصور مادة الفاعل عن التأثير والأيجاب أساسه من مشاركة الفاعل في فعلية المثلول ، وأما إغاة الفاعل على الوضع وتصوره من تحيين الأثر فلا ، وكان هذا هو المراد من فاعلية الجسائيات في أمثالها ، وأما أصل الفاعلية في الجسالة فلا طريق إلى تحيينها ، فبالاشك في وجود القوة الفاعلية وقد اتبنا في المبررات ، ولو لا ما انتقلنا في ذلك إليها من مشاهدتها في العالم الطبيعي المشهود لم يكن سبيل إلى إثباته ، كما أن إثبات الفاعلية والطولية بين الطبيعة وبين ما وراءها من طريق الحصول على قانون الفاعلية والمعلولة في الطبيعة ، كيف وهم ينسبون خواص الأنواع إلى مواردها النوعية والمركبات على فواعلها ، وأما يتفنون فاعلية الأجسام بالنسبة إلى البيولوجي والصور الجوهرية طمده .

(٢) أي القوى الجسائية التي هي قوى فعلية يمتنع أن تكون فواعل الهيئة وإن كانت فواعل طبيعية فكيف يكون القوى الانصالية فواعل الهيئة أي مفيدة الوجود ؟ سره .

والامكانات القريبة والبعيدة وأسباباً للوجود وهو إن في عالم الاستعدادات توجد صور متعاضدة متفاسدة ، و تلبس المادة ببعضها يمتص عن وجود بعض آخر ، وقبول المادة إياه وهذا المنع في بعضها أقوى ، وفي بعضها أضعف ، فكون المادة مصورة بالمائية يبعدها عن قبول الصورة النارية ، وكونها هوائاً يقربها من قبول النارية ، ثم كلما كانت صورتها الهوائية أشد سخونة صارت مناسبتها للنارية أقوى ، وهكذا إلى أن يصير بحيث يستوى نسبتها إلى الطرفين أي الهوائية والنورية ، فيكون فيها إمكان لهما ، فإذا اشتدت السخونة بحيث تزيد سخونتها عن سخونة الهواء صار استعدادها لقبول النارية أقوى من استعدادها لقبول الهوائية ، فعندئذ قبلت النارية وصارت ناراً صرفاً ، فالامكان الاستعدادي مرجعه زوال المانع والشد إما بالكلية وهو القوة القريبة أو بالمعنى وهو القوة البعيدة ، ألا ترى إن المزاج مع أنه كيفية وجودية من باب الملموسات يقال له إنه استعداد لوجود الصورة الحيوانية أو النباتية أو الجسمية أي إمكان لهما ، وذلك لأن تمام الدور بكيفياتها العرفية مانع عن قبول صورة كمالية ، فكلما زال سرافة كيفياتها وانهدم جانب تمامها كان قوة قبول المادة لكمال آخر أقوى ، حتى إذا تم استعدادها للكمال الأقصى وهو بمرورتها بحيث كأنها زالت عنها تلك المتعدادات فلت من الكمال ما قبلتها المادة العالكية الذاتية من اشور والهيئات المعادة أعني النفس الناطقة ، لأن الممد الأعلى فيأش دائماً والمادة قد زال عنها المانع فقبلت لامحالة ، فالامكانات القريبة والبعيدة مصححات (١) للقابلية لأن معناها يحصل عند ارتفاع الموانع وزوال الأصداد ، فقد ثبت وتحقق إن الامكانات والقوى وكذا الأعدام (٢) كلها ليست مؤثرات في وجود شيء من الأشياء

(١) يشير لفظ التصحيح إلى دفع دخل وهو أناس ليسا بالقوة لا تقتضي وجود القوى عليه لكنها كانت تهبو المادة وقبولها بوعاد الاشكال . بعبارة ، والجواب ان المراد بذلك ان القوة واسطة في المروءة دون الثبوت فافهم - طه .

(٢) اشارة الى مسألة اخرى هي ما قالوا : ان العلم من الابداني للكائنات ، وما قال به

أصلاً وإنما هي معدّات لمسلوح القوايل والمواد كما علمت ، فإن كل كائن في عالمنا هذا لا بد من سبق العدم عليه وجعله من الأسباب معناه تخلية المادة عن الصورة السابقة ليتمكن قبولها للاخفة ، وكذا الأمور^(١) للتدرجية لذواتها كالرمان والحركة وما يستلزمها لا بد في حدوث كل من أفرادها من زوال ما يوجد منها بالفعل ، وكذا حكم المتعلقات القارة والتعليقات في أن حضور كل جزء أو جزئي منها في مكان يستلزم زوال الآخر ونقيضه عن ذلك المكان لنقص وجودها عن قبول الاستيعاب

فصل (٣٦)

في ان القوى الجسمانية لا تفعل ما تفعل الا بمشاركة الوضع

لما ثبت وتحقق إن المفقور في وجوده إلى شيء مفقور إليه في فعله فقد ثبت هذا المطلب بالقوة القريبة من الفعل ، وذلك لأن المادة وجودها وجود وضعي وكذلك كل ما يتقوم وجوده بالمادة يكون وجوده وجود أمردي وضع ولو بالتبع ، فيكون فاعليته أيضاً بحسب الوضع أعني فاعلية ذاته وضع ولو بالتبع فما لا وضع لفاعل جسماني بالقياس إليه لم يفعل فيه .

بأوسطها ليس ان الدم أحد الرؤس الثلاثة للكائن والآخران هما المادة والصورة فتوجيهه ، لولا عدم أي تخلية المادة عن الصورة السابقة لا يتحقق هذه الكائنة - سره .

(١) هذا بيان آخر لكون العدم من البادئ والفرق بينه وبين الاول ان العدم هاهنا كبادئ انقوام وهناك كبادئ الوجود ، وأيضاً هاهنا العدم مجامع وهناك العدم مقابل بوزن بمقام أيضاً وقوع الحركة في الجوهر بمعنى توجيه آخر وهو انه لولا العدم لم يتحقق الامكان لانه تساوى الوجود والعدم والامكان من البادئ لانه علة الحاجة ، بل نقول : لو لم يعتبر العدم الذي في مراتب الوجود سوى الوجود الواجب بالذات المحيط بكل وجود لم يتحقق المراتب وعلمت أن كل مرتبة من الوجود سوى مرتبة فوق التام وان لم يتركب من مادة وصورة أو جنس وفصل أو نوع وشخص الا أنها مركبة من وجود وعدم أو وجدان وعتدان لمرتبة فوقها اذ ليست بسيطة الحقيقة بقول مصنف - سره .

(٢) أي الهولي الجسم كالأحوال كتراطلات لفظ المادة وأما الهولي فيعوم ان وجودها ليس وضعياً لان الوضع متأخر عنها بمرتبتين - سره .

وإن أردت زيادة شرح فنقول : كل قوة تقتضي أثراً وفعلاً فلا يخلو إما أن يكون تأثيرها محتاجاً بمحل معين حتى يكون ^(١) تأثيرها في غير ذلك المحل مترتباً على تأثيرها في ذلك المحل حتى يكون كلما هو أقرب إليه كان أولى بقبول ذلك الأثر وإما أن لا يكون كذلك، فلا يكون تأثيرها في محل مترتب على تأثيرها في محل آخر، مثال الأول القوة الدارئة فإن تأثيرها مختلف بحسب القرب والبعدهما أثرت فيه بالقياس إلى محلها ، فكما كان أقرب إليه كان وصول السخونة إليه أشد وأقدم ، والقوة متى كانت كذلك تعلم أن لها تعلقاً بذلك الجسم إما لاحتياجها في ذاتها إلى ذلك الجسم مثل القوة الدارئة وإما لاحتياجها في فاعليتها إليه لاني ذاتها مثل النفوس ، فعند ذلك صح القول بأنها تفعل بمشاركة الوضع. وأما القوة التي لا يتوقف تأثيرها في فعلها إلا على كون ذات الفعل ممكن الحدوث في ذاته ، ويكون إفاسته غير مختصة (مضملة) بشيء دون شيء من الأجسام وجب أن لا يكون لتلك القوة تعلق بشيء من المواد لاني فعلها ولا في ذاتها بل كانت غنية عن الأجسام من كل الوجوه ، فيكون من المفارقات العقلية .

وعند هذا التحقيق ^(٢) يظهر إن القوى الجسمانية يمتنع أن يكون لها تأثير في وجود المجردات ولا في صفاتها، لأن القرب والبعدهما لا خير لهما ولا وضع مدتفع وإذا ثبت هذا ثبت إن القوة الجسمانية لا تأثير لها في وجود الهيولى والصورة المفرومة

(١) التأثير في الوجودين ليس بمعنى واحد بل في تأثيرها في الضرايب ما عدا طبعها وهي مادة نفسها بها واسطة يسر عليها فيشملها فوقها أولاً وذلك بدليل قوله في آخر الفصل بل هي شرط لقبوله ما قبل من الوارد تلك القوة ، وهذا القدر من التوسيط لا يلزم عليه تمصيل القوى ولطبايع - سرده .

(٢) إلى قوله وليس لقائل شروع في ذكر من فروع هذا الأصل ، فذكر منها ثلاثة أحدها عدم حصول المجرد كالمس من القوى الفعلية الجسمانية فضلاً عن القوى الانعكاسية وثانيها عدم حصول الهيولى عنها حيث لا تقبل الوصف أيضاً تلك هي جلالاتها وهذه من حيثها إذ كانت أن تنتج بالعدم والعدم لا يقبل الوصف وثالثها عدم حصول الصورة الجسمية عنها لخاصتها اليه في الوجود والابجاد ولا يسكن الوصف للقوى بالنسبة إلى محالها - سرده .

فلا يكون لها تأثير في وجود شيء من الأجسام .

وليس لقائل أن يقول : فكما لا تأثير للجسماني في المجرّد لأنّه لا وضع له بالنسبة إليه فكذلك يجب أن لا انفعال ولا تأثير للجسماني عن المجردات إذ لا وضع لها بالنسبة إليها ، فوجب أن لا يسبوا الأجرام في وجودها إلى شيء من المفارقات .
لأنّا نقول : ^(١) يكفي في تحقق تأثير المجرّد في شيء كون الأثر في ذاته ممكناً ، فحتى تحقق الإمكان الذاتي فأن الأثر عنه سواء كان الأثر في نفسه ذا وضع أولاً ، وأما مؤثرية القوة الجسمانية فلا يكفي في تحققها كون الأثر ممكناً فقط بل وأن يكون محل الأثر له نسبة وضعية من محل القوة الجسمانية ، وذلك مستحيل على المفارق ، والمادة إذا حدثت فيها صورة أو كمال من الجوهر المفارق كانت هي المنفصلة بنفسها لا المتوسطة بين المنفصل وبين غيره ، وهناك لم تكن المادة هي الفاعلة بل المتوسطة وبين المعنويين ففرق .

فإن رجعت وقلت : أليس حدوث البدن عندهم علّة لحدوث النفس وهي من المجردات ولا وضع للبدن بالنسبة إليه .

قلت : إنك ^(٢) ستعرف كيفية حدوث النفس على البدن وإنّ علّة حدوثها أمر مفارق للبدن حامل إمكانها بوجه كما ^(٣) سيبيح بيانه فهو شرط على وجهه نفيسان المعلول عن العلّة لأنّه مؤثر في ذلك ، وهكذا حال كل محل لما فيه وكذا كل قوة حادثة في محل فإنها غير مؤثرة فيه بل هي شرط لنفسه حادثة له من

(١) لأن نسبة المجرّد إلى جميع ما تفعل منه على السواء وذوات الاوضاع بالنسبة اليه ليست بذوات الاوضاع ولذا كانت الزمانيات بالنسبة إلى القول الجردات ذهريات ، كما أن لذهريات بالنسبة إلى السرمدي هي السرمديّة .

(٢) ينشأ في أول الامر جسمانية وضعية ويتحرك جوهر أحثي تصير روحانية .
إنّ حادثة حدوثها أمر مفارق جواب آخر هو أن البدن يزاوجه من الشرائط لصلوها .

(٣) في أواسط سفر النفس - سورة .

لوازم تلك القوة كما سيعود ذكره إذ لا وضع لكل من المعدل والعال - بالقياس إلى صاحبه .

فصل (٣٧)

في ان الوجود وحده يصلح للمعلية والمعلولية

أما الاول فلأن غير الوجود لا يكون ذاته مع قطع النظر عن وجوده الأشياء يتساوى بالنسبة إليه الوجود والعدم ، فلا يكون في ذاته ذاته بحسب ذاته موجوداً بذاته بذاته لا يصلح لأن يكون علة لوجود شيء أصلاً لا لوجود ذاته ولا لوجود شيء آخر فكل ما هو سبب لشيء فلا بد أن يكون لوجوده تأثير في وجود ذلك الشيء فالوجود صالح للمؤثرية ، فلو فرض مجرداً عن الماهية لكان أولى بالتأثير لأن الماهية ليست شأنها إلا الإمكان والحاجة ، وقد علمت أن للتأثير للعدميات في شيء كما إن القوة المادية لو فرضت مجردة عنها لكانت أولى بالتأثير لخصوصها من شوائب الغائض والأعدام على أن ذلك مطلب آخر والذي نعين فيه إن الوجود صالح للمعلية مطلقاً .

وأما الشك الذي أورده الإمام الرازي وهو إن الوجودات إما أن يكون متباينة في لمدد فقط أو هي متباينة في الماهية ، فإن كان الأول فاستحال أن يكون وجود شيء علة لوجود شيء آخر إذ لا أولوية في تقدم بعض أفراد طبيعة واحدة على بعض بالذات ، لأنها متساوية الأقدام في ذلك ، وإن كان الثاني فهو مستحيل لأن الوجود ينقسم إلى وجود جوهر ووجود عرض ، ووجود الجوهر ينقسم إلى وجود الجسم ووجود غير الجسم ، ووجود العرض ينقسم إلى وجودات الأجناس العرضية ، ومورد التقسيم يجب أن يكون معنى واحداً ، ولأن^(١) المعقول عن الوجود أمر بديهي

(١) هذا ما سألته لانه لا يلزم من وحدة هذا كونه متواطئاً متواطئاً المعنوي كما يلزم لو كان هذا دأياً لذلك كما يسرى أحكام الحيوان الناطق إلى الإنسان لكونه كذلك ، وهذا المعلوم البديهي غير مقوم لمراتب الوجود كما مر في أوائل هذا السفر - سره .

وهذا الأمر المعقول قدر مشترك بين الوجودات ، والاختلافات إنما تقع في أمور خارجة عن هذا المفهوم وكل ما خرج عن هذا المفهوم فهو غير داخل في الوجود بل خارج ولأن الوجودات إن كانت متخالفة الماهيات كانت ^(١) مركبة من جنس وفصل فيلزم أن يكون وجود المعلول الأول مركباً ، فليزم ^(٢) أن يسدر عن العلة الواحدة أكثر من معلول واحد وهو عندهم باطل .

فأقول : إن الأصول السالفة تكفي مؤنة إبطال مثل هذه الأبطال الواهية ، وقد سبق أن حقيقة الوجود أمر واحد بسيط لكنه مشكك بالأشدية والأضعفية والنقص والتأخر ، وأما كون الوجود صالحاً للمعلولية فلأن الماهيات غير سالحة للمجمولية بذاتها ، فالذي يصلح لها إما نفس الوجود أو اتصاف الماهية بالوجود لكن الاتصاف كما علمت من المراتب اللاحقة بالماهية وهو متفرع على وجود الماهية الموصوفة وقد بينا كيفية هذا الاتصاف بقى أن المعلول بالذات ليس إلا الوجود .

واشترى الامام الرازي هاهنا بأن الوجود ماهية واحدة ، فلو كان تأثير العلة فيه لكانت عليه سالحة لكل معلول ، بيانه ^(٣) إن الماء إذا سخن بعد أن لم يكن مسخناً فملك السخونة ماهية من الماهيات ، وحقيقتها في الوجود الفاض عليها من المبادي المفارقة إما أن يتوقف على شرط أو لا يتوقف فإن لم يتوقف لزم دوام وجودها لأن الماهية قابلة ، والماعل فياض أبداً ، فوجب دوام الفيض ، وإن توقفت على شرط فالمتوقف على ذلك الشرط وجود السخونة أو ماهيتها ، والأول باطل لأن ملاقات ^(١) كانه لم يفرغ منه البر بنام الذات حتى لا يلزم هذا التركيب كالأجناس العالية

والفصول الأخيرة - سره .

^(٢) لا يلزم ذلك لأن وجود العلة مركب على هذا العرض فيصدر الكثير عن الكثير ، على أن الجنس والفصل وجودهما سبياً في البساط واحدهما الكثرة كالكثرة من الوجود والماهية في العقل - سره .

^(٣) قد ذكرناه سابقاً في مبحث الجبل النفس بالافراد المتفقة في الماهية النوعية على تقدير مجمولية الماهية فتذكر - سره .

الماء شرط شرط للبرودة ووجود البرودة معسار لوجود السخونة فليكن علاقته شرطاً لوجود السخونة أيضاً ، لأن ما كان شرطاً لشيء كان شرطاً لأنتاله ، ولو كان كذلك لوجب حصول السخونة عند ملاقات الماء لأن الماهية قابلة ، والفاعل فيا ، والشرط حاصل ، فيجب حصول المعلولة ويلزم من ذلك حصول كل شيء عند حصول كل شيء ؛ فلا اختصاص لشيء من الحوادث بشرط وعلة وكل ذلك باطل يدعه المحس وأما الثاني وهو أن تكون الماهية هي المتوقفة على الشرط فهو يستلزم المطلوب فإن الماهية إذا توقفت بنفسها على شرط كانت متوقفة على الغير ، وكل ما توقفت على غيره يستدعي سبباً وعلة ولا معالة ينتهي إلى واجب الوجود ، فظهر إن الماهيات منجسولة بأنفسها لا بوجودها فقط انتهى كلامه .

أقول : قد علمت فصاره لأن مبناه على أن الوجود ماهية واحدة مقولة على أفرادها بالتواطؤ لا بالتشكيك ، ومع (١) ذلك يلزم عليه أن لا تأثير لوجوده تعالى في شيء من الأشياء لأن وجوده يساوي لوجود الممكنات عنده كما صرح به مراراً فكل ما يصدر عن وجوده يجوز أن يصدر عن وجود غيره ، فلا اختصاص له في تأثير شيء ، والمؤثر في شيء لا بد أن يكون له اختصاص بالتأثير وإلا لكان وجوده كعدمه وما كان وجوده كعدمه في حصول شيء لم يكن حلة له ، فلم يكن وجوده الباري سبباً لشيء تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

ثم ذكر إنا بينا فيما مضى إنه فرق بين اعتبار وجود السواد مثلاً من حيث هو ذلك الوجود وبين اعتبار موصوفية ماهية السواد بالوجود ، وبينا إن الوجود يمتنع أن يعرض الحاجة من تلك الجهة بل إذا نسبنا ماهية الشيء إلى وجوده فحينئذ يعرض له الإمكان وبسببه يعرض له الحاجة ، فلا جرم المحتاج هو الماهية في وجودها ، لأن المحتاج (١) لن قلت : الإمام الرازي يقول : إن له تعالى ماهية .

قلت : هذا لا يراد أن كل برهاناً فالأمر واضح ، وإن كان إلزامياً فنقول : علة الوجود موجودة ملاية من الوجود لتلك الماهية حتى يؤثر ، والوجود متواطئ عند مسده .

هو نفس الوجود وأما ما قيل: إن الماهيات غير معلولة فقد ذكرنا فيما مضى تأويله
أقول: إن هذا الفاضل من كان في طبقته زعموا إن المعلوم في ذاته لا بد أن
يكون له هوية قبل التأثير ، وعرض له حاجة زائدة على ذاته ثم أعاد العلة وجوده
وليست هذه المعاني متحققة للوجود من حيث كونه وجوداً بل للماهية ، لأن نسبتها
إلى وجودها نسبة القابل إلى المقبول والمادة إلى الصورة في ظرف التحليل ، فهذا
حكوا بأن أثر العلة هو اتصاف الماهية بالوجود لا الوجود ، ولم يفقهوا إنه لولا
الوجود فم أين نشأت الماهية حتى انصفت أولاً بالإمكان وثانياً بالماهية ، وثالثاً
بالوجوب ، ورابعاً بالوجود وقد بينا كيفية هذه الانصافات فلا حاجة إلى أن نعيدها
وقد علمت أيضاً معنى الافتقار في نفس الوجودات وإنها أفقر إلى وجود الجاعل من
نفس الماهيات إليه ، وعلمت معنى الحدوث الذاتي للوجود .

والذي ذكره فيما قبل في معنى كون الماهيات غير مجعولة إن المجعولة
ليست مفهومها ، وذلك كما يقال في مباحث الماهية : إن عوارض الماهية غير ثابتة
لها إذا أخذت من حيث هي أي من هذه العينية ليست ثابتة لها ، لأنها لا يثبت
هي للماهية في الواقع ، فالماهي مجعولة بمعنى أن المجعولة ثابتة لها بغير مجعولة
بمعنى أن المجعولة ليست عين ذاتها .

أقول : هذا مراد من التأويل وقد علمت من طريقتنا أن^(١) الأول من المعنيين
يؤدي إلى الثاني كما بيناه .

فصل (٣٨)

في انه لا يشترط في الفعل تقدم (٢) المدم عليه

هذا المصحح كالذي في الفعل السابق وإن كان لا نفياً بأن يذكر في مباحث العلة

(١) الأولى أن يقال ثاني المعنيين يؤدي إلى الأول - سدره -

(٢) أي انه ما دامانياً هو كفى في إبطاله لزوم تخلف المعلوم عن العلة التامة - سدره -

والمعلول لكنه يناسب أيضاً لمباحث التقدم والتأخر وما يتلوها ، فنقول : إن لهذا المطلب حيث تعقبت طائفة من الجدليين فيه لابد من مزيداً كيد وتقوية فلندكر فيه براهين كثيرة .

الأول إن العالم إما أن يكون ممكن الوجود دائماً أو ليس إمكانه دائماً الثاني باطل وذلك لأن إمكانه إن لم يكن دائماً لزم كونه محتجاً بالذات لاستحالة كونه واجب الوجود لذاته ، والممتنع لذاته لا يتقلب ممكناً ، ولأن سيرورته ممكن الوجود إما أن يكون لما هو هو فيلزم أن يكون ^(١) ممكناً أولاً وأبداً أو لأمر خارج ، وذلك ^(٢) المفارح إن كان دائم الهوية فيكون الامكان دائماً أو غير دائم فالكلام فيه كالكلام في الأول ، ولأن ^(٣) الامتناع الأولي إن كان لما هو هو امتنع ارتفاعه لأن لوازم العالقيات يستحيل ارتفاعها ، وإن كان امتناعه لالما هو هو فهو لأمر منفصل ، وذلك المنفصل إن كان أرياناً واجب الثبوت فيلزم امتناع ارتفاع أثره ، وإن لم يكن واجب الثبوت فالكلام فيه كالكلام في الأول حتى ينتهي بالأخرة إلى واجب لذاته ، وازم امتناع ارتفاعه

وإن قيل : ذلك الامتناع وإن استند إلى واجب الوجود لكن تأثيره في ذلك الامتناع يتوقف على شرط ، فإذا زال الشرط زال ذلك التأثير .

(١) لأن الموصوف بالامكان غير موقت لأن العالم ما سوى الله تعالى وهو العالقيات الامكانية والعالقيات المتعلقة مرسله من التوقيف - سرده .

(٢) على انه يلزم الامكان الثبوتي وهو باطل - سرده .

(٣) وجه ذلك لكون الامكان أدرياناً مطروح الخلف وهو انه لو لم يكن الامكان أدرياناً كان قيمه وهو الامتناع المقابل للامكان العام أدرياناً لكنه يستلزم الحقور . فإذا كان النقيض باطلاً كان الحق حتماً ، وحالة الوجودات أدلية الامكان تم معنى الالتزام بين أدلية الامكان والامكان الادلية لأن الحق تارة العود قد تم الاصل غنى في العالقية ، والعمل المثل أيضاً يكفي مجرد الامكان الدائم علماً للكليات ادعهم أدلية الامكان لا يلزم امكان الادلية كما ستعرف بعد قوله : وهما ناشكال - سرده .

فقول (١) ذلك الشرط إن كان واجباً لذاته امتنع ارتفاعه فامتنع ارتفاع الامتناع ، وإن لم يكن واجباً عاد الكلام ولا يتسلسل بل ينتهي إلى موجود واجب الوجود لذاته مثبت إنه لا يمكن دهور امتناع حصول الممكنات في الأزل .
وما هنا إشكال وهو أن الحادث (٢) إذا اعتبرناه من حيث كونه مسبوقاً بالعدم فهو مع هذا الشرط لا يمكن أن يقال : إن إمكانه متخلف بوقت دون وقت لما ذكرتموه من الأدلة ، فإذا إمكانه ثابت دائماً ، ثم لا يلزم من دوام إمكانه خروجه عن الحدوث ، لأن حادث أخذناه من حيث كونه مسبوقاً بالعدم كانت مسبوقيته بالعدم جزءاً ذاتياً له إذ الدائم للشيء لا يرتفع وإدالم يلزم من دوام إمكان حدوث الحادث من حيث أنه حادث خروجه من كونه حادثاً بطلت هذه الحجة .

أقول : كلامنا ليس في شيء هويته عين التجدد والحدوث بل في عاهية تعرض لها صفة الحدوث ، فإن كثيراً من الأشياء كأجزاء الحركة والرحمان يستحيل أن يكون دائمة فهي سرورية الحدوث ، وانقارها إلى المؤثر من حيث إمكانها لكن إمكانها هو إمكان هذا النحوم الوجود إذ الوجود الدائم يستحيل عليها ، فإمكانها لا يكون إلا إمكان الحدوث ، وكون الشيء ممكناً إنما معناه جواز مطلق الوجود

(١) لملك نقول من جاسم ذلك الشرط عدم الحادث اليومي فإن كل عدم لكل حادث يومي أزل ينقطع بوجوده ، وما يقال كل ما ثبت قسمه امتنع عدمه معناه كل موجود ثبت قسمه الع فإذا زال ذلك الشرط زال الامتناع ، فانقضى هذا مسطره للحدوث فإن زوال امتناع زبد أو العالم الذي من جيله زبد في لا يبرأ إلى موقوف على زوال عدم زبد وروال عدمه موقوف على وجوده ووجوده موقوف على إمكانه وروال امتناعه وهو المور البصر - سره .

(٢) أي الحادث سمي المتعدد بالذات وحاصل الجمع أن كلامنا ليس في التعدد بالذات بل في الماهيات التي يضر عليها التجدد كاللسان والعرس والبقر وغيرها من الأنواع السعدومة تتأقب الأشخاص ، ويمكن تقرير الإشكال بوجه أظهر وهو أن الحادث اليومي كزبد البشري يديهي الحدوث ومع ذلك إمكانه أزل كما قلتم ، والنفع بوجه أسهل وهو أن كلامنا في النسل المطلق والتي كمي فيه مجرد الإمكان الذاتي ، وزبد لا يعنى وجوده من إمكان اسعدادى وحامل لامكانه الاسعدادى ورأيه له بالقديم كفضة من الحركة الوضعية الطكية - سره .

عليه لاجواز كل وجود، فإن الجوهر مستحيل عليه وجود العرض ، والسواد يستحيل عليه وجود البياض ، فالحركة وأمثالها يستحيل عليها الوجود البقائي .

برهان آخر: المحتاج إلى العدم السابق إما أن يكون وجود الفعل أو تأثير الفاعل فيه ، والأول محال لأن الفعل لو افتقر في وجوده إلى العدم لكان ذلك العدم مقارناً له ، والعدم المقارن منافي للفعل ، ومنافي الفعل يمنع أن يكون شرطاً له والثاني أيضاً محال، لأن وجود الأثر يتنافى عدمه ، والثاني لقا يجب أن يكون مقارناً يجب أن يكون منافياً أيضاً ، والثاني لا يكون شرطاً ألبتة فإذا لا للفعل في كونه موجوداً ولا الفاعل في كونه مؤثراً مفتقر إلى سبق العدم .

برهان آخر: إن الحوادث إذا وجدت واستمرت فهي في حال استمرارها وبقائها إما أن تكون محتاجة إلى المؤثر أولاً تكون ، فعلى الأول ^(١) يكون احتياجه إلى المؤثر أزلاً وأبداً لإمكانها وعلى الثاني إما أن يكون لأجل أنها خرجت عن الامكان أو يكون مع أنها باقية على إمكانها استمرت من المؤثر ، ومحال أن يقال إنها خرجت من الإمكان لأن الممكن لذاته لا يتقلب واجباً لذاته بداهة ، ولأن إمكان الممكنات إن كان لذاتها فهي دائماً ممكنة الوجود ، وإن كان إمكانها لذواتها بل الأمر ^(٢) منفصل فيكون ثبوت الإمكان لها معكناً فيكون ^(٣) لإمكانها إمكان منفصل ولا إمكان إمكانها إمكان ثالث هو ذلك يفضي إلى إمكانات منفصلة لانهاية لها ، فثبت

(١) إذا حوت في حال البقاء لان الحوت هو الوجود بعد العدم والبقاء هو الوجود بعد

الوجود - سره .

(٢) وحيث يلزم الامكان النيرى أيضاً وهو باطل - سره .

(٣) لعلك تقول: امكان الامكان بنفس ذاته، كما ان وجود الوجود بنفس ذاته، فنقول امكانه

بنفس ذاته معناه ان ماهيته نفس الامكان لذاته حيث ممكن من الممكنات وله ماهية هي الامكان ، وهذا لا يتفي الامكان، لا تحريل لكل ماهية امكان هو لا زمة ، وثانياً نقول نعم الامكان المنفصل لا بد أن يكون في الماهيات وهو صحيحها للحقوق الامكان الاتي من غيرها - سره .

أنها حال بقائها ممكنة، فهي (١) حال (٢) بقائها محتاجة إلى السبب لأن
الإمكان جهة الحاجة.

فإن (٣) قيل: الشيء إذا دخل في الوجود فقد صار أولى بالوجود.
فنقول: تلك الأولوية إما أن تكون من لوازم الوجود أو لا تكون من لوازمه
والأول يوجب المحال لأنه إذا تحقق الوجود تحققت الأولوية وإذا تحققت الأولوية
أغنت عن المؤثر، وإذا لم يوجد المؤثر لم يتحقق الوجود فإنما وجوبه يؤدى إلى
عدمه وذلك محال، وإن لم تكن من اللوازم بل من العوارض المفارقة كان ذلك محالاً
لأن تلك الأولوية مفتقرة إلى وجود سبب، والذات مفتقرة إلى الأولوية، فالذات
مفتقرة إلى وجود سبب الأولوية فلا تكون غنية عن السبب.

برهان آخر: افتقار المعلول إلى العلّة إما أن يكون لأنه موجود في الحال أو
لأنه كان معدوماً أو لأنه مسبوقاً بالمدم، ومحال أن يكون المدم هو المقتضى لأنه
نفي محض لا حاجة له إلى العلّة أصلاً. ومحال أن يكون هو كونه مسبوقاً بالمدم
لأن كون الوجود مسبوقاً بالمدم كيفية تعرض للوجود بعد حصوله على طريق
الوجوب، فإن حصول الوجود وإن كان على طريق الجواز والإمكان لكن وقوعه
على نعت المسبوقية بالمدم حال الضرورية لأنه يستحيل أن يقع إلا كذلك، ولا يبعد
أن يكون الشيء في نفسه جائز الوقوع ثم يعرض له بعد الوقوع أمراً على طريق

(١) واللازم الترجع بلا مرجع وهو محال بالضرورة والاتفاق وإنما لم يتعرض للشق الآخر
وهو الاستثناء عن المؤثر مع البقاء على الإمكان لأن مضمونهذا ظاهر - سره.

(٢) أي إما حال بقائها متساوية الطرفين يحتاج إلى الرجوع فالإمكان هو مناط الحاجة
وهذا التقرير يمكن أن تدفع شبهة المصادرة عن مودة اليان - طمده.

(٣) ادعاء السؤال لاحقاق الاستثناء عن المؤثر في حال البقاء مع بقاء الإمكان يسمى
الجواز والاكتفاء بالحاجة في حال الصدوث، ويظهر بلاوتها ذكره المصنف قدس سره إن
أولوية طرف لا يعيل المقابل - سره.

الوجوب ، فإن الأربعة ممكنة الوجود إلا أن كونها زوجاً أمر واجب لا يمكن
فكذلك وجود الحادث ممكن لكن كون وجوده مسبوقاً بالعدم واجب والواجب
غني عن المؤثر ، فإذن المفتقر إلى العلة ^(١) هو الوجود فقط .

برهان آخر: للواجب تعالى صفات ولوازم سواء كانت ^(٢) إضافية أو سلبية
كما هي على رأى الحكماء ، أو حقيقية وجودية كما هي ^(٣) عند أنشئ المتكلمين
أو أحوالا وأعياناً كما هي عند المعتزلة والصوفية ^(٤) ، وليس شيء منها واجب
الوجود لا متناع أن يكون الواجباً أكثر من واحد ، فهو ممكنة الثبوت في ذاتها واجبة
الثبوت نظراً إلى ذات الأول تعالى ، فثبت أن التأثير لا يتوقف على سبق العدم وتقدمه .
فلئن قالوا : إن تلك الصفات والأحكام ليست من قبيل الأفعال ، ونحن نقول

سبق العدم إنما يجب في الأفعال .
فنقول : عيب إن محالاً يتقدمه العدم لا يسمى فعلاً لكن ثبت أن ما هو ممكن

(١) ان قلت : الكلام في ما الحاجة والافتقار لا في الفطر بوجه القول في ما ذكره أولاً
من انه محال ان يكون العدم هو اليفضي اليه .

قلت : ما به الحاجة لا بد أن يكون هو المحتاج بالحقيقة كما ليس الحادث ما به الحاجة إذ
ليس محتاجاً بالحقيقة كما شرحه وشرحه كذلك الامكان لكونه اعتبارياً محالاً ما كان بمعنى الفقر
و يتعلق كذلك ، فهذا لا يبطال عليه الحادث للحاجة للاثبات عليه الامكان بمعنى جوار الطرفين
المشتمل في الماهيات بل عليه الامكان بمعنى الجوار لا يجوز عنده كما في الشواهد الربوبية وغيره .
إلا أن يراد بها الوساطة في الاثبات لا الثبوت - سره .

(٢) أما الإضافية المعضة فهي لازمة لا عين الذات لا مناسب فكيف تكون عين ما هو
عين الاعمى و حقيقة الصفات ؟ ولما الصفات الملوية فلان مصداقها لا عدم لا حقيقة الوجود
- سره .

(٣) بل عند الحكماء المشايخ القائلين في علمه تعالى بالصورة المرتبة - سره .

(٤) القائلين بان الاعمى الثابتة اللازمة للاسماء والصفات صور علمية تعصبية للذات ،
والفرق بين هذه الصور العلمية والصورة المرتبة القائل بها المشايخ ان الصورة المرتبة لوازم
متأخرة في الوجود من وجود الملزوم بخلاف الاعمى الثابتة فاهلوازم غير متأخرة كنس معلوم
الاسماء والصفات - سره .

التيوت لما هو هويجوزاستثناءإلى مؤثر دائم التبت مع الأثر ، وإذا كان هذا مقبولا مقبولا فلا يمكن دعوى الامتناع فيه في بعض المواضع ، اللهم إلا أن يمتنع صاحبه عن إطلاق لفظ الفعل ، وذلك عما لا يعود إلى فائدة علمية ، ففي مثل هذه المسائل العظيمة لايجوز التعميل على مجرد الاسطلاحات والألفاظ .

برهان آخر: لوازم الماهيات معلولات لها ، وهي غير متأخرة عنها زماناً بل لوازم الوجودات أيضاً غير منسكفة عنها ، لأننا لا نقرض زماناً إلا والأربعة زوج ، والمثلث ذو الزوايا ، والنار حارة ، بل نزيد على هذا ونقول : إن الأسباب مقارنة لمسبباتها مثل الاحتراق يكون مقارنة للاحراق ، والألم عقيب سوء المزاج أو تفرق الإتصال بل ههنا شيء لا ينازعون فيه لوكون أقرب إلى الفرض وهو كون ^(١) العلم صلة للمالمية ، والقدرة للقادرية ، وكل ذلك توجد مقارنة لأنارها غير متراخية عنها آثارها ، فلم أن مقارنة الأثر والمؤثر لا تبطل جهة الاستثناء والحاجة .

برهان آخر: ان الشيء بحال اعتبار وجوده من حيث هو ، وجود واجب الوجود وحال عدمه من حيث أنه معدوم واجب المدم ، وهذا ضرب من الضرورة الذاتية يقال لها الضرورة بشرط المحمول وفي زمانه ، والحدوث عبارة عن ترتيب هاتين الحاليتين فلو نظرنا إليها وأخذنا الماهية من حيث لها هذه الحالة كانت الماهية على كلتا الصفتين واجبة ، والوجوب ^(٢) مانع من الاستثناء إلى السبب ، فالحدوث من حيث هو هو حدوث مانع من الحاجة ، فإذا لم يعتبر الماهية من حيث ذاتها لم يرتفع الوجوب عنها أعني وجوب الوجود في زمان الوجود ووجوب المدم في زمان المدم ، فهي باعتبار

(١) فان المالبة والقادرية عندهم من الاحوال المعللة بصفة في الذات ولايجوز

الانعكاس بينها - سره .

(٢) لان الوجوب من غير واحد ، فالوجوب القبري من منسوخ الوجوب الذاتي الموجب للفناء

كما ان الوجود الحقيقي من غير واحد لا اختلاف بين مراتبه الا بالفتار الفتر ، والتقدم والتأخر ونحوها لأنها حقائق مشابهة للحدوث مانع من الحاجة فكيف يكون شرطاً لها - سره .

ذاتها تحتاج إلى المؤثر ، فالحدث من حيث هو حدوث مانع من الاحتياج ، فقلنا
أن المحوج هو الإمكان لاغير .

برهان آخر: جهة الحاجة لابد وأن لا تبقى مع المؤثر وإن كانت قبله ، وإلا
لبقيت الحاجة مع المؤثر إلى مؤثر آخر ، والحدث (١) هو مع المؤثر فهو لامعه
فلو كان المحوج هو الحدث لزم المحال المذكور ، وأما إذا كان الإمكان جهة
الاحتياج فهو عند المؤثر لا يبقى كما كان ، فإن ماهية مع المؤثر تسير واجبة في
نفس الأثر ، فعلم أن المحوج إلى المؤثر هو الإمكان لاغير .

فهذه عشرة براهين في أن ماهية الممكن إنما احتاجت إلى السبب لأجل
إمكانها ، وأما افتقار نفس الوجودات المعطولة إلى الجاعل فهو لذواتها لا بأمر عارض
لها ، ونحن مع ذلك قد أقفنا البرهان على أن العالم بجميع ما فيه ومعه حادث زمني
وكذا كل شيء منه كما سنذكره إنشاء الله تعالى .

وأما المخالفون لذلك الأصل فليهم متمسكات واهية .

منها أن إيجاب الموجه وتحصيل الحاصل محال فلا بد (٢) أن يتحقق الحاجة

(١) بل المؤثر جالب الحدث لأن الحدث هو الوجود بعد عدم والوجود حصل بالمؤثر
وكيف لا يبقى لحدث ولا يصدق على الحادث في مرتبة من المراتب لا في أول حال وجود ولا في
نسي الحال مقابل الحدث وكيف يبقى الإمكان ويصدق مقابله وهو الوجوب باعتبارين أحدهما اعتبار
الوجود من حيثية الوجود كاشفة عن حيثية الوجوب .

وثانيهما اعتبار الوجوب السابق وهو عدم الطول من العلة بل كما سبق بعد تأثير
المؤثر لا يبقى الإمكان في نفس الأمر لأن الإمكان سلب الضرورة ، ولما كان ارتفاع الطيعة بارتفاع
جميع الأفراد فلا يصدق سلب الضرورة إلا بارتفاع الضرورة من جميع مراتب نفس الأمر لا بسجود
ارتفاعها عن مرتبة الماهية من حيث هي .

ان قلت : فكيف يكون الإمكان لازم الماهية أم كيف يكون الإمكان ماقباً حالة البقاء حتى
يكون السكس في البقاء معناه أيضاً ؟

قلت : هذا باعتبار صدق سلب الضرورة عن المرتبة لئلا سلب الضرورة مع كونه ليس صادق
في مطلق نفس الأمر صادق في المرتبة - سرده .

(٢) سم ولكن يمكن القبلية بالذات وبالمرتبة ولا يلزم القبلية بالزمان - سرده .

قبل الوجود .

ومنها أنه لو فرضنا وجودين قديمين لم يكن احتياج أحدهما إلى الآخر أولى من العكس (١) إذ لا مزية لأحدهما على الآخر .

ومنها قد ثبت أن وجود العالم فاعل مختار (٢) والقصد والداعي لا يكون ولا يتعلق إلا بالأحداث لآما نجد من أنفسنا امتناع القصد إلى تكوين الكائن .

ومنها إن البناء إذا وجد استغنى عن البناء ، والكتابة إذا وجدت استغنت عن الكاتب . .

أما الجواب عن الأول فبالنقض والحل ، أما النقض (٣) فباحتياج القادرية إلى القدرة ، والأسودية إلى السواد وغير ذلك . وأما الحل فتبصيل الحاصل بنفس التبصيل ليس بمحال بل واجب إنما المحال إعطاء الوجود للموجود مرة أخرى . على أن ما ذكره مصادرة على المطلوب .

أما عن الثاني فكون الشيء علة ليس لأنه قديم حتى لا يكون قديم بالضرورة أولى من قديم آخر ، كما أن كون الشيء متعلولا ليس لأنه حادث حتى لا يكون

(١) ممنوع إذ يجوز أن يكون أحدهما قوياً والآخر ضعيفاً مع كونهما قديمين بالزمان فالضعيف محتاج والقوى محتاج إليه لا العكس ، واعتبر بالشس وشعاعه إذا كانا قديمين بالزمان - سرره .

(٢) بنى الفاسد على الافسد من ذا الذي يقول : انه تعالى فاعل بالتقصو بالداعي الرائد على ذاته ، بل الحكماء كبارهم لأن يقولوا انه تعالى فاعل بالعناية هو انه فاعل بالرضا والتحقيق المرفاني يقتضى انه فاعل بالتجلى ولن اعتبر القصد التفوق المرادف للعناية والداعي الا هم من الداني والغير فلا يخص بالاحداث كيف ويتعلق بالذات الا قدس - سرره .

(٣) حاصله ان الصفة النفسية في عرف المتكلمين ما به تماثل التماثلين و ما به تخالف التماثلين كالاسودية للسواد والانسانية للانسان إذ باتفاق السوادين في الاسودية والاسانين في الانسانية بخلاف السواد والحلاوة في الاسودية والحلاوة تتحقق الثلية في الاولين والخلال في الاخيرين ، والصفة هي المعنى القائم بالغير في عرفهم فهي معلول ذلك الغير مع كونه موجوداً معه دائماً بالذات لان القدر ضروري ضرورية ذاتية - سرره .

أحد الحادتين أولى بعملية الآخر من الآخر، فلا يكون جعل حركة اليد علة لحركة المفتاح أولى من عكسها بل كون العلة علة لخصوصية (١) ذاته وحقيقته، وهي لما هي تقتضي التقدم بالذات والعلية كتقدم الشمس على الموء، فالموء من الشمس لا الشمسي منه. وأما الشبهة بأنه إذا كان الأمران متلازمين فيلزم من ارتفاع كل منهما ارتفاع الآخر فلم يكن أحدهما بالعملية أولى من الآخر، فقد (٢) مروجه اندفاعها.

وأما عن الثالث فنقول: ابتداء الفصد والداعي إنما هو إلى ابتداء التكوين واستمرارهما إلى استمراره لا إلى ابتدائه. فلو استمر الفصد والداعية واستمر تعلفهما فذلك ممكن، ودعوى امتناعه مصادرة على المطلوب.

وأما عن الرابع فأمثال هذه الفواعل علل للحركات والانتقالات للأجسام من موضع إلى موضع، وليست أسباباً لحفظ الأشكال ونبات الأوضاع وبقائهم وإنما عللها القريبة والبعيدة أمور أخرى كما ذكره في مقامها.

فصل (٣٩)

في أن (٣) حدوث كل حادث زماني ينظر إلى حركة دورية غير منقطعة

واعلم أن العلة الثابتة للشيء لا يمكن أن يتقدمه بالزمان ولا أن يتأخر عنه

(١) أو ينطلق الفاعل من ينظر العقل وحكمه بالترتيب سره.

(٢) فقدم بان أحد الارتفاعين كاشف والاخر موجب سره.

(٣) هذه مسألة ربط الحادث بالقديم بتوسط، والسألة تسمى الداء العباء لا شكاه، والاشكال على المتكلم القائل بالحدوث الزماني لكلية العالم هو الفعل المطلق في موضعين: الأول في ربط الفعل المطلق بالقديم تعالى شأنه حيث تعالى علة تامة لنفسه المطلق وعدم جواز تخلف المطلق عن العلة التامة فكيف يكون الفعل المطلق فيسلا يزال والفاعل القديم في الادل مع أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات وأما الحكيم فهو في متدوحة من ذلك والثاني في ربط الحوادث اليومية حيث أنها مستطبة إلى افتدالي هو الحكيم بقول: لا مؤثر في الوجود الا انهم بالاشعري أيضاً يشبه في ذلك بل معقنوا العلة كلهم يقولون لا حول ولا قوة الا الله

فالحلول لا بد وأن يكون أسبابها القريبة حادثة إذ لو كانت قديمة لزم من قدم الأسباب لها قديمها ، فإن كل سبب إذا وجد مع عدم معلوله كان وجود المعلول عند وجود تلك العلة ممكناً ذاتياً ، إذ المحال بالذات لا يميز معلولا لشيء فيكون وجود ذلك المعلول حين ما يوجد مستديماً لعلة زائدة ، إذ فرض أولاً علة قديمة معها المعلول وقد يوجد ، فنسبتها إلى طرفي الوجود والعدم للمعلول نسبة واحدة ، فما دامت النسبة إمكانية يحتاج أحد الطرفين إلى ضمنية ، وهكذا الكلام مع الضمنية حتي ينتهي إلى ما يخرج به ماهية المعلول عن الإمكان فيجب وجوده مثلاً ، وتعام التقرير قد عرفت في باب نفي الأولوية الذاتية وغيره ، فتبين أن السبب القريب للحوادث أو جزء سببها يكون حادثاً معه ، والكلام فيه كالكلام في الأول ويلزم

بأنه تعالى العظيم هو معنى العرفي الثاني أن علة كل حادث مجزوع أصل قديم و شرط حادث ووجود الشرط الحادث أيضاً من الله لأن معنى الوجود دخول مطلق ليس الا هو ، وهذه الاقوال ثلاثة لم يذكر المصنف واحد منها :

لأن أن يكون الشرائط هي الامور المشافهة المتولدة على المواد المنصرفة مباحة لاستعدادات المختلفة لا إلى نهاية .

والثاني أن يكون الشرائط مراتب الاوضاع البالية الملكية وأجزاء الحركة القطعية الوضعية السبوية .

والثالث أن يكون الشرائط مراتب الطبيعة البالية الفلكية و أجزاء الحركة القطعية الجوهرية الصكية وهذا هو منهج المصنف قدس سره وأما كيفية استناد وجود الطبيعة البالية إلى الثابت القديم عند المصنف قدس سره فهي ما أشار إليه بقوله : وتلك الطبيعة العاقطة للزمان لها وجهان وكذا فتره في آخر السحت فلا بد من وجود جسم ذاتية متعقدة لا تعطم و أخرى باقية عند الله والطبيعتان كخروج نور رأسه عند الله وقاعدته عند البادئة فإساره يستند إلى القديم تعالى شأنه ومرتبه قاعدته يستند إليها الحوادث الكائنة والطبائع المتقطعة ، وأما غير سبيلها لذاتية لا تحلل ، وأما عند القوم فالمحركة الوضعية الفلكية باعتبار التوسط حيث أنه أمر بسيط ثابت بالذات . تعدد النسب مستند إلى الثابت القديم تعالى ، وباعتبار أوضاع الطبيعة مستند إلى الكائنات - سره .

التسلسل أو الانتهاء إلى حادث ماهيته مأو^(١) حقيقة عين الحدوث والتجدد كالحركة أو المتحرك بنفسه كالطبيعة المتجددة بذاتها ، لكن الطبايع المنقطعة الوجود التي عدتها في زمان سابق وحر كسابقة مسبوبة بطبيعة أخرى حافظة لزمانها ، وتلك الطبيعة الحافظة للزمان لها وجهان وجه عقلي عند الله وهو علمه الأولي وصورة قصائه وليس من العالم بولها وجه كوني قدرتي حادث في خلق جديد كل يوم ، لكن الفلاسفة التزموا التسلسل لعدم ضرورهم على هذا الأصل وقالوا : هذا التسلسل إما أن يكون دفعة وإما أن يكون بحيث يتقدم البعض منها على البعض ، والأول باطل كما سبق في مباحث الملة والمعلول ، فعين الثاني ، قالوا - فذلك إما أن تكون حوادث متفائلة آنية الوجود وتكون زمانية الوجود مع الأول يلزم منه تتالي الآتات وهو محال وعلى تقدير جواز تتالي الآتات كانت الآتات متفائلة ولا يكون السابق واجب الانتهاء إلى اللاحق ، فلا يكون ملق وفلزم كذلك هذا بخلاف ، وإن كانت زمانية سيالة فهي الحركة ، والتحقيق في ذلك أنه إذا حدث في مادة أمر لم يكن كصورة إنسانية في مادة منوبة فقد حصلت لملة ذلك الأمر إلى تلك المادة نسبة لم تكن ، ولا بد لها من حركة لتلك المادة توجب قرباً بعد بعد كاستحالات في القوة المدوية وانفعالات لها متصلة يقرب بها مناسبتها التي كانت بعيدة لتلك الصورة ولعلتها المؤثرة .

وتوضيح هذا المقام أن الملة قد تكون معدة وقد تكون مؤثرة ، أما الملة المعدة فيجوز تقديمها على المعلول إذ هي غير مؤثرة في المعلول بل يقرب المعلول إلى حيث يمكن صدوره عن الملة المؤثرة ، وأما المؤثرة فإنها يجب مقارنتها للأثر ، ومرجع الملة المعدة إلى شيء متجدد الوجود متشابه الحقيقة من الانقضاء والحصول بحيث يكون حصول شيء منه يستتبع إلا بعد زوال سابقه . مثال ذلك من

(١) سيأني ان السيلان معتبر في وجودات الطبايع لا في ملعيتها وبالحقيقة هي الباعية

الحركات الطبيعية أن الجسم الثقيل في سقوطه إلى أسفل لا ينتهي إلى حد من حدود المسافة إلا ويصير ذلك الانتهاء سبباً لاستعداده لأن يتحرك منه إلى حد آخر ، والمؤثر في تلك الحركة هو الثقل ولكن لو لا الانتهاء للمتحرك بالحركة السابقة إلى ذلك الحد لاستعطل وجود تلك الحركة ، لأنه قبل الانتهاء إلى ذلك امتنع أن يوجب الثقل تحريكه من هناك . . لما تحرك إلى الحد المذكور صار بحيث يمكن له أن يحركه الثقل من ذلك الحد وقد كانت هذه الحركة ممتعة الصدور عن الثقل ، وكانت بعيدة عن العلة ، ثم لما صارت ممكنة الصدور صارت قريبة ، وهنا القرب بعد ١١ - إنما حصل بسبب الحركة السابقة ، فهذا هو المعنى بقولهم الحركة تقرب العلل إلى معلولاتها . ومثاله من الحركات الإرادية من أراد أن يمشي في ليلة ظلمانية بسبب ضوء سراج يده فكلما طوى ، يقدمه موضعاً من الأرض يراه بنور ذلك السراج وقع النور على موضع بعده فيطاء ، وهكذا فالعلة المؤثرة لحدوث الضوء في كل موضع من تلك المواضع هو نور السراج ، والعلة المعدة المقربة والمبعدة هي المشي ، وكذا من أراد أن يمشي إلى الحج فإن تلك الإرادة الكلية تكون سبباً أصلاً لحدوث إرادات جزئية مترتبة تكون كل واحدة منها مقرباً إلى الأخرى ، فإنه لا ينتهي إلى حد من حدود المسافة إلا وانتهاه إلى ذلك الحد وسيلة لأن يحدث قصد آخر جزئي إلى أن يتحرك من ذلك الحد إلى الذي يليه ، والمؤثر في تلك المقاصد الجزئية المتتالية المؤثرة في الحركات المتوالية هو القصد الكلي وهو مغاير لجميع تلك الحوادث . وإذا عرفت هذا عرفت أن للعلة المؤثرة حمية واحدة مؤثرة مع جميع خصوصيات الأفراد المتجددة وهي ملاك العملية والإيجاد ، ولتلك الخصوصية هويات متقدمة ومتأخرة لغواتها مقتضية للتقدم والتأخر ، لا يجعل وتأثير بل يجعل والتأثير في نفس هوياتها لاني جعل السابق منها سابقاً واللاحق منها لاحقاً ، فبنازل سقوط الجسم الثقيل في المثال الأول كغالب روحه الثقل ، وكذا استغالات الضوء على وجه

الأرض كقالب روحه نور السراج وغيره بالإرادات الجزئية كشخص روحه الإرادة الواحدة الكلية ، فكذلك نحن نقول : لكل من الطبائع الحادثة أفرادها وجزئياتها سبب قديم أزلي هو الواجب لها وورثها المتجددة ، ولكن فيضه في كل فرد مرهون بوقته موقوف على صيرورة المادة قربية القوة شديدة الاستعداد لقبول ذى الفيض ، وحصول ذلك الاستعداد بعد حاله يمكن إنما هو بواسطة الحركات والتغيرات بل بواسطة هويات الأمور الجزئية المتعاقبة على المادة لأن يستعد المادة بالسابقة منها لللاحقة ، فإدراكنا لا يمكن أن يوجد شيء من الأشياء إلا بواسطة تجدد أمور سابقة مرتبطة بالحدوث فلا غنى عن وجود أمور متسابقة لأول لها على الاتصال التجديدي ، فلا بد من وجود أمر يحتمل الدوام التجديدي على نعمت الاتصال كيلا ينقطع الزمان ، فلا بد من وجود جسم ذي طبيعة متجددة لا تنقطع وأخرى باقية عند الله ، والذي يحتمل الدوام (١) التجديدي من الجواهر الجسمانية هو الجسم البسيط الإبداعي ، والذي يحتمل الدوام من الأعراض الجسمانية هي الحركة الدورية لأن باقي الحركات والاستحالات منقطعة إلى حد فاصل من غيرها ، وستعلم أن فاعل هذه الحركة أمر غير جسماني دائم الشوق إلى عالم الربوبية من الله مبذوء وإلى الله مصيره ، وهو راكب سفينة فلكية بسم الله مجراها ومربها .

ثم القسم الثاني من السفر الأول ويليه القسم الثالث وأوله المرحلة السابعة وبه تمام أول الأسفار من كتاب الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية لمؤلفه فيلسوف الشرق ونابغة مصر الحكيم الألبى المولى صدر الدين محمد الشيرازي قدس الله نفسه الزكية ونحن نحمد الله على هذا التوفيق ونسئله أن يوفقنا لأخراج باقي أجزاء الكتاب في القريب العاجل إنه ولي قدير .

ونرى من الواجب تقديم الشكر الجزيل والثناء البليغ على من ساعدنا في طبع الكتاب وتصحيحه من الفضلاء وأصحاب المطبعة راجياً لهم من الله وفيق الدارين وسعاية الناشئين آمين رب العالمين .

الناشر

عسى رعم ما يذلنا من الجهد البليخ لا خراج هذا الكتاب بريئاً من الاغلاط
 العاحشة لقد تماوننا الاسباب من المطبعة إلى عمالها إلى المصحح أن نضع هذه الصحيفة
 السوداء في آخره ، وربما خفي علينا ما لا يستحق التنبيه . . . يرجى من القراء تصحيح
 الكتاب على هذا الجدول قبل الشروع بالقراءة

س	س	الخطاء	وصوابه	س	س	الخطاء	وصوابه
٤	٧	الم يكن	لم يكن	٤٦	١٦	عبر عن عالم الاله عالم	
٥	١١	يرتقا	يرتفعا			الجبروت	
١٢	٥	بيت	بسبب			عبر عن عالم الجبروت	
١٧	١٩	فانينا	فانياً			وعالم الاله	
١٩	٨	أن	إن	٤	١٧	—	س ٥٥
٤	١٩	انه	إنه	٤	٢٢	—	س ٥٥
٢١	٥	ماحصل	ماحصل	٢٩	٣	وعمر الفتي وعمر الفتى	
٢	١٠	أن	إن	٥٨	١٠	والانواع نوع الجسمانية	
٢٢	٣	أن	إن			والانواع الجسمانية	
٥٥	١٤	موضع	في موضع	٦١	٥	بأمور	بأامور
٢٦	٥	للوازم	اللوازم	٦٥	١٥	ذاة	ذات
٢٧	٢	وجوه	وجوه	٧٣	١٢	ماعملوا	ماعملوا
٢٨	٤	عقيلة والفصل صورة عقلية		٤	١٨	وأهم	وأهم
		عقلية والفصل صورة عقلية		٧٤	١٢	ملعول	اللعول
٢٩	٧	التحليل العقل	تحليل العقل	٩١	٦	يبعد	بعد
٤	١٩	للأبحاث	الأبحاث	٤	١١	قبيد	قبيد
٣٠	٨	أن	إن	٩٣	٢٠	حقيقة	حقيقة
٤	١٢	أن	إن	٩٩	١٠	أن المحرر	أن المحرر
٣٤	١٣	بهيتة	بهيتة	١٠٣	٢١	الطب	الطب

من	من	الخطأ	وسوابه	من	من	الخطأ	وسوابه
١٠٤	٢	كالوجود	كوجود	١٧٩	٤	بقابلينه	بقابلته
١١٤	١	أوردلية	أورديلة	١٨٠	٣	اللتاني	لتاني
١١٥	١٢	لآخران	الآخران	١٨١	١١	فكأن	فكان
١١٧	١٩	باربرميتاس	بارميتاس	•	٢٠	واحد، أولم	واحداً ولم
١٢٥	١٤	لآخران	الآخران	١٨٢	٦	لالهي	الالهي
١٢٦	١٨	لواحد	للواحد	١٨٣	١٢	عادعتناه	عادعتناه
١٢٧	٩	لم يره	لم يره	١٩١	١٠	فتناف	فتناف
•	٢٠	ربما يعلم الشرط		١٩٤	١٦	أجزا	أجزاء
		ربما لا يعلم الشرط		٢٠١	٢١	فحش	أفحش
١٣٠	١	يفعل الفاعل	يفعل الفاعل	٢٠٤	٢	مفايرلها	مفايرلها
•	•	وحدات	وحدات	٢٠٥	١٣	في ماهية	في ماهية
١٣٢	١١	الالمرجح	الالمرجح	٢٠٦	١٧	بذميته	بذميته
١٣٣	٦	لا بناء	لا بناء	٢٠٩	١٠	فقبض	فقبض
•	١٦	أن وقع	أن وقع	٢١٠	٤	ووجب وجود	ووجب وجود
١٣٤	١٨	بالنسبة إليه	بالنسبة إليها	٢١٢	٥	لماية	لمايته
١٣٦	١	لأنه تابعة	لأنه تابع	٢١٣	١٢	لأن	لأن
١٣٨	١٥	الأول	الأول	٢١٤	١٠	المعقول	المعقول
١٣٩	٢	تقدماً	تقدماً	٢١٨	٦	لأن	لأن
•	٨	تقدماً	تقدماً	٢٢٠	٩	في أن	في أن
١٤٠	١٢	عدم الخلا	عدم الخلا	٢٢٠	٢٤	الملو	إلى العلو
١٤٢	٤	عن نقمة	عن نقمة	٢٣٠	١	شوقها	باغراض النفس
١٤٣	٧	ولا يصح أن يقال	وجدت الحركة			ومحتة	سوقها باغراض
		زائد				النفس	ومحبة
١٦٦	٢	الأخضر	الأخضر	١٣٦	١٥	الأعلى	إلى أعلى

س	س	الخطا	وصوابه	س	س	الخطا	وصوابه
٢٣٨	١٤	على اعتراف علي اعتراف	٢٩٢	٢	إكمال الفلسفة		
٢٤٤	١٢	الاشتياق الاشتياق			إكمال الفلسفة		
٢٤٥	٧	المباحث والمباحث			• عن الأنباغ عن الاتباع		
٢٤٦	١	قال اسم قال اسم	٢٩٩	٥	المهمدين المهمدين		
	٢	للإثم للإثم	٣٠٠	٧	متقدماً متقدماً		
٢٤٨	١٣	—		١٠	أوسنخاً أوسنخاً		
٢٥٠	١٣	الأخرى أخرى		١٥	أن لا أن لا		
٢٥١	١٠	حركة حركة	٣٠٢	٧	تدريجية تدريجية		
٢٥٣	٢	المبتى المبتى	٣٠٦	٩	للخطوق للخطوق		
	٦	فالشوق فالشوق	٣٠٨	٤	حظيفة حظيفة		
٢٥٤	١٤	بل الضرورة بل الضرورة	٣١٢	٧	مكتشفة مكتشفة		
	٢٣	الاستقصات الاستقصات	٣١٦	١٤	المعنى المعنى		
٢٧٠	٢	ولا حصوله ولا حصوله	٣١٧	٢٠	صحة صحة		
	٩	فقدتين فقدتين	٣١٨	٢	أحدية أحدية		
٢٧٣	٢٠	ليست ليست	٣١٩	١٠	ويسفه ويسفه		
٢٧٦	٦	أفضل الملك أفضل من الملك	٣٢٥	٢٤	لا بالجبر لا بالجبر		
٢٧٨	٩	وفسها وفسها	٣٢٦	١٢	الموجود الموجود		
٢٧٨	١٥	الوجود الممكنات	٣٣٢	١٧	وماهية وماهية		
		وجود الممكنات	٣٣٥	١٠	تكبيرهم تكبيرهم		
٢٨٣	٢	لا ينفهون لا ينفهون		٧	وتكفره وتكفره		
	٩	أحكام الفعل أحكام الفعل	٣٣٧	١٤	ماهية ماهية		
٢٣٢٨٦	٢٣٢٨٦	يتعلم البرهان يتعلم البرهان	٣٣٨	١٨	المروق المروق		
٢٨٩	١٠	النفص النفص	٣٣٩	١٥	والحافظ والحافظ		
٢٩١	١٥	كلامني كلامني	٣٤١	٢١	يتحقق يتحقق		

من س	الخطأ	وصوابه	من س	الخطأ	وصوابه
٣٤٤ ١٩	حول	حول	٣٧٥ ٤	عن شيء	عن شيء غنى
٣٤٩ ٢٣	لا يغرب	لا يعزب	٣٧٦ ١	وأسباباً	أسباباً
٣٥١ ٩	القوتري	القونوي	٣٧٨ ١٤	مأخيره	مأخيره
٣٥٦ ٥	(الجيرة)	(الجور)	٣٨٠ ٦	في ذاته	في ذاته
٣٦٨ ٤	غاية البساطة	غاية البساطة	٣٨٢ ١	شرط البرودة	شرط البرودة
٣٧٤ ٢	المرتبة	المرتبة		شرط البرودة	شرط البرودة

فهرس المطالب

الصفحة	الصفحة
١٩ الابحاث الواقعة في كلام الشيخ مع أجوبتها	المرحلة الرابعة:
٢٢ تحصل الماهية وتقومها بالفصل	في المادية ولواحقها
٢٣ فرق التركيب والبسيط في الجنس	٢ الفصل الاول في الماهية
٢٥ الفصل الخامس :	٣ تعريف الماهية
في معرفة الفصل واعتماد مع لجنس	٤ حالات الماهية بالقياس الى عوارضها
٢٦ في البحث الاجزاء الكلية في البسيط .	٦ عدم كون الماهية ذاتا ملحوظة بشيء من الحالات
٢٩ الفصل السادس :	٧ نقل كلام الشيخ من الحق السبزواري
في كذبة تقوم الجنس بالفصل	٨ الفصل الثاني في الكلي والجزئي
٣٠ مسمى كلية الفصل للجنس	٩ اشكال كون الكلي حين التصور جزئيا وجوابه
٣١ كلام صاحب المباحث المشرقية في تحقق الهيولي بنفسه	١٠ معنى تشخص الشيء المانع عن الشركة فيه
٣٢ الفصل السابع : في تحقيق اقتران الصورة بالمادة	١١ ما أفاده شيخ الاخراف في الفهم ما يرد عليه
٣٤ بالصورة تقوم الحقائق	١٢ ارجاع كلام بعض المدققين للمختار من معنى التشخص
٣٥ تحقق الماهيات انما هو بالفصل الاخير	١٣ حمل ما ذهب اليه بهنيان على المختار
٣٧ الفصل الثامن : في اخذ الجنس من المادة والفصل من الصورة	١٤ تميز اجراء الزمان بعضها من بعض
٣٩ اعتماد الجنس مع الفصل في المركبات الخارجية عند الحكماء	١٥ الفصل الثالث : في أنحاء التميز
٤٢ عدم لزوم كون شيء واحد بجميع الاعتبارات تحت مقولة واحدة	١٦ الفصل الرابع :
٤٤ النوات البعردة غير وافعة تحت	في الفرق بين الجنس والمادويين النوع والموضوع
	١٧ كلام الشيخ في لحاظ الماهية بثلاثة أنحاء

والكثير	مقالة الجهر
٨٣ تعريف الوحدة بالا يلزم منه أى وحدة	٤٥ الوجودات ائمة الذات الاحدية الواجية
٨٤ اقسام الوحدة بحسب الحيات	٤٦ الفصل التاسع : نسي تحقيق الصور والتمل الاطلاطونية
٨٧ مضاهاة الوحدة والوجود	٤٧ تأويل الشيخ كلام سقراط فى التمل الالهية
٨٨ رد ما قيل من كون الوحدة امرأ اعتبارياً	٤٨ تأويل العلم الاول كلام افلاطون فى التمل
٨٩ رد ما قيل ان الوحدة تتاير الهوية	٥٠ تأويل السيد الداماد كلام افلاطون فى التمل
٩٠ رد ما قاله الشيخ فى الشفاء فى مغابرة الوحدة مع الوجود	٥٣ وجود العقل المجرد لكل نوع منه شيخ الاشراف
٩٢ الفصل الثانى : فى الهوية وما يقابلها	٥٦ الوجه الثانى لاثبات العقل المجرد
٩٥ جواب اشكال لزوم الاتحاد بين اجزاء التمل	٥٨ الوجه الثالث لاثبات العقل المجرد
٩٧ الفصل الثالث : فى امتناع اتحاد الاثنين	٥٩ عدم وضوح كلام شيخ الاشراف فيما نسب الى افلاطون
٩٨ الفصل الرابع : فى بعض احكام الوحدة والكثرة	٦٠ ايراد المستفاد على شيخ الاشراف
٩٩ تقوم كل مرتبة من المبدأ بالوحدة	٦٢ تأويل الحنف ككلمات الاوائل فى التمل
١٠٠ الفصل الخامس : فى التقابل	٦٤ العلم الاول فى اتولوجيا وافق منهبا استدلال فى التمل
١٠٣ اقسام التقابل الاربع	٦٦ كلام العلم الاول فى اثبات التمل
١٠٥ الفصل السادس : فى بيان اصناف التقابل واحكامها	٧٣ كلام الشيخ فى ابطال التمل
١٠٦ تقابل السلب والابجاب واحكامه	٧٧ عالم الادنى ظل العالم الاعلى
١٠٩ تقابل التضايف واحكامه	٧٨ الفرض الاقصى من وجود المشرق فى جيلة النفوس
١١٠ اشكال جعل تقابل التضايف قسماً للتضاد	٧٩ الامور الجسائية المعسوسة متالات على الامور الروحانية العقلية
١١١ تقابل التضاد واحكامه	المرحلة الخامسة :
١١٣ دفع ما قد يتوهم من وقوع التعاليل بين الاجناس	فى الوحدة والكثرة
١١٥ التصي عن اشكال التضاد من حيث الفصل مع عدم اشراك الفصلين فى الجنس القريب	٨٢ الفصل الاول : فى الواحد

١٤٦ ماورد على برهان التطبيق من الاعتراضين	١١٦ تحابل البلكة والمم
١٤٩ كلام الحق الطوسي في برهان التطبيق	١١٨ اشكال التصاد والتضي عنها
١٥٢ الوجه الثالث لاستعالة التسلسل	١٢١ الفصل السابع : في التقابل بين الواحد والكثير
١٥٢ صفحة الوجه الثالث	١٢٣ دفع توهم كون التقابل بين الواحد والكثير من باب التضايف
١٥٨ بطلان قول التأخرين من جواز عليه الشيء نفسه	١٢٥ ضداد القول بأن التقابل بينهما من باب التصاد
١٤٢ الوجه الصحيح لبطلان الدور	١٢٧ الفصل الاول : في تفسير اللة و تسميها
١٤٤ الوجه الاول لاستعالة التسلسل مذكرو الشيخ في الشفاء	١٢٩ التناسبات الوجودية بين الملل الاربع
١٤٥ الوجه الثاني للاستعالة برهان التطبيق	١٣١ الفصل الثاني : في وجوب وجود اللة عنه وجود مطلوبا وبالعكس
١٤٦ ماورد على برهان التطبيق من الاعتراضين	١٣٢ كيفية صدور الاتصال من العامل المختار
١٤٩ كلام الحق الطوسي في برهان التطبيق	١٣٧ توهم استناد العالم الي الله كاستناد المتغيرات
١٥٢ الوجه الثالث لاستعالة التسلسل	١٣٨ الفصل الثالث : في أن مامع اللة متقدم على الملول أولا
١٥٢ صفحة الوجه الثالث	١٣٩ نقل كلام الشيخ في عدم وجوب تقدم مامع اللة على الملول
١٥٧ بطلان قول التأخرين من جواز عليه الشيء نفسه	١٤٠ دفع التناقض التوهم في كلام الشيخ
١٦٢ برهان التضايف لبطلان التسلسل	١٤١ الفصل الرابع : في ابطال الدور و التسلسل في الملل و المائل
١٦٣ البرهان الخامس و السادس لبطلان التسلسل	١٤٢ الوجه الصحيح لبطلان الدور
١٦٤ البرهان السابع لبطلان التسلسل	١٤٤ الوجه الاول لاستعالة التسلسل مذكرو الشيخ في الشفاء
١٦٥ برهان الثرب لبطلان التسلسل	١٤٥ الوجه الثاني للاستعالة برهان التطبيق
١٦٦ برهان الاسد الاخير للسطم الثاني	
١٦٧ برهان التضمين	
١٦٧ دلالة البراهين على بطلان التسلسل في جهة التضايف واللية فقط	
١٦٩ الفصل الخامس : في تاهي الملل كلها	

١٧٠ تنهى الملل الاجزائية لوجود الشيء	١٩٤ الفصل الحاشى عشر : فى جواز علية المركب للبيط وعدمه
١٧١ اقسام المادة واستعانة دهرج ما بالفضل الى ما بالقوة	١٩٥ امتناع علية المركب للبيط
١٧٢ كلام الشيخ فى أن الفطية كمالا والجواب عنه	١٩٦ اعتراض شارح حكمة الاشراق على دليل الامتناع
١٧٦ الفصل السادس : فى جواز كون البسيط قابلا وفاعلا	١٩٧ جواب المصنف عن اعتراض شارح حكمة الاشراق
١٧٧ السجة الاولى لامتناع كون الواحد قابلا وفاعلا	١٩٨ الاستدلال على جواز علية المركب للبيط
١٧٩ السجة الثانية لامتناع كون الواحد قابلا وفاعلا	١٩٩ جواب المصنف عن دليل المجوز
١٨٢ الفصل السابع : فى أن التصورات قد يكون مبادئ لحدوث الاشياء	٢٠٢ الفصل الثالى عشر : فى وجوب وجود الملول بوجوب وجوده لته
١٨٣ لوجوه الاربعة على كون التصورات هي المبادئ	٢٠٣ رد توهم استثناء الملول فى البقاء عن الملة
١٨٥ اشكال صدور الاشياء من اداة الواجب وحله	٢٠٤ الفصل الثالث عشر : فى أن الواحد لا يصدرف الا الواحد
١٨٦ الفصل الثامن : هل الملة اقوى من الملول ؟	٢٠٦ استدلال الشيخ على امتناع صدور امرين عن الواحد
١٨٨ عدم لزوم اقوائية الملة فى تمام الموارد	٢٠٧ جواب المصنف عن ما عترضه الرازى على الشيخ
١٨٩ الفصل التاسع : منى قولهم بأن الملة التامة للمركب يكون معه	٢٠٩ الفصل الرابع عشر : فى امتناع صدور الواحد عن الكثير
١٩٠ الفصل العاشر : فى الاحكام المشتركة بين الملل الاربع	٢١٠ استدلال الشيخ على امتناع صدور الواحد عن الكثير
١٩٢ اقسام لفاعل بالذات وبالعرض	٢١٢ الفصل الخامس عشر : فى احكام الملة الفاعلة
١٩٢ من الاحكام المشتركة القسرب والبد	٢١٥ بطلان توهم استثناء العالم فى البقاء عن الملة الواجبة
١٩٣ احكام السوم والنصوم و الكلى والجزئى و البسيط والمركب	٢١٦ فى انه لا مؤثر فى الوجود الا الواجب تعالى
	٢١٩ الفرق بين الفاعل الناقص والكامل
	٢٢٠ امتناع الفاعل

٢٥٣ المبحث الثاني : في الاتحاق	٢٢٤ بيان اختلاف الآراء في فاعلية
٢٥٤ حجج انباز قلس الحكيم على	مبدء الكل
تكون الاجرام بالاتفاق	٢٢٥ تحقيق اقسام الفاعل الست في
٢٥٥ تحقيق المصنف في الاتفاق	النفس الانسية
والصفة	٢٢٦ الفصل السادس عشر : في أن
٢٥٧ جواب المصنف عن شبه المذكورة	المطلوب من لوازم ذات الفاعل التام
في المقام	٢٢٧ استلزام العلم بالعلة العلم بالمطلوب
٢٥٩ المبحث الثالث : في تحقيق غايات	٢٢٩ الفصل السابع عشر : في
الاموال الاختيارية	اقسام العلة المنصرفة
٢٦٠ حجج القائلين بطلو افعال الله عن	٢٣١ الفصل الثامن عشر : في القلب
المصلحة والحكمة تعالى من ذلك	العلة المنصرفة
٢٦٢ جواب المصنف عن حجج	٢٣٢ الفصل التاسع عشر : في شوق
المطلين	البيولي الى الصورة
٢٦٥ المبحث الرابع : في غايات	٢٣٣ ايراد الشيخ على ما قيل من شوق
الكائنات المتعاقبة لا الى النهاية	البيولي الى الصورة
٢٦٧ الفصل الثالث والعشرون : في	٢٣٥ تحقيق المصنف في شوق البيولي
الفرق بين الخير والجد	الى الصورة
٢٧٠ تحقيق في العلة الغاية	٢٤١ جواب المصنف عن ايراد الشيخ
٢٧٢ رجوع العلة الغاية الى الفاعلية	٢٤٣ ثبوت سلكتين طولية و عرضية
٢٧٧ تشبه الاشياء بالبده الا على	للتشوق
٢٧٩ استحکال الفاعل بفعله اذا كان	٢٤٥ كلام الشيخ في تشوق البيولي
الفرغ غير ذاته	الى الصورة
٢٨٤ أن البده الاول هو الغاية القصوى	٢٤٦ الفصل العشرون : في العلة
٢٨٥ غير البده الاعلى والخير الاقصى	الصورية والفرق بين الطيبة والصورة
غايات وهمة	٢٤٩ الفرق بين الجوهر والجوهرى
٢٨٦ الفصل الخامس والعشرون :	والعرض والمعرض
في بعض غايات مقام الطيبة والمطلوبة	٢٥٠ الفصل الواحد والعشرون :
٢٨٩ لا يصدر من البده الا الوجود دون	والثاني والعشرون : في الغاية
الماهيات	والاتفاق
٢٩٢ الوجودات ظهورات الواجب و	٢٥١ المبحث الاول : في المصنف
تجلياته	٢٥٢ تحقيق المصنف في مبادئ الحركة
	الارادية

٢٩٥	كلام اهل الكشف في انتزاع الاميات عن الوجودات	٢٣٠	احلاق الوجود والخلق على الحق انما وبشرط لا شيء
٢٩٩	الفصل السادس والعشرون : في النتيجة العاملة من البياض الساجدة	٢٣١	الفصل التاسع والعشرون : في اول ما ينشأ من الوجود الحق
٣٠٠	الوجودات الامكانية عشوات الوجود الواجبي	٢٣٢	معاني الوجود و ما يصح منها اطلاقه على الواجب
٣٠١	اشكال استلزام على الواجب كونه من مقولة المضاف وجوابه	٢٣٥	اعتراضات التأخرين على الحكماء والصوفية في حل الوجود
٣٠٥	توهم اتصال الواجب بسمات العدم وجوابه	٢٣٦	على الواجب مناقشة لفظية مع التوافق في الاصول
٣٠٧	دفع ما أورده العلامة الدواني على قاعدة امكان الاشرف	٢٣٧	ما أورده علاء الدولة على ابن البري
٣٠٩	تشبيل الواجب ومراتب الوجودات بالواحد ومراتب الكثرة	٢٣٩	الفصل الثلاثون : في النص على عبية السمكات
٣١٠	اشارة الى بعض مصطلحات اهل الله	٣٤٢	قل كلاما لمزالي في أن السمكات باعتبار ذاتها اعدام بمسنة
٣١١	اشارة الى حال الوجوب والامكان	٣٤٣	اختلاف طبقات الناس في فهم مشابهات القرآنية الحديث
٣١٢	اشارة الى حال الجومر والفرخ على طريقة الرفاعة	٣٤٥	كلام بعض الجهلة من المنصوفة في التوحيد
٣١٥	عدم تعالف مقننى البرهان مع الكشف والشهود	٣٤٧	الفصل الواحد والثلاثون : في في جهات الشرور عن الوجود
٣١٤	تطبيق الاسم والصفة على طريقهم مع طريقة الحكماء	٣٥٠	وجوع الشرور والافات الفانس والنعمان الى الامايات
٣١٨	الفصل السابع والعشرون : في اثبات التكثر في الصفات الامكانية	٣٥٢	الفصل الثاني والثلاثون : في لحوق الشرور والافات لطيفة
٣٢٠	اثبات التكثر في الصفات الامكانية حسب ملاحظات العقلية المختلفة	٣٥٥	الوجود بوجه لا ينافي حيرتها تايد ماورد في لسان الشرائع
٣٢٣	نقل كلام القرآلى في اتصال الموجودات بالكثرة الحقيقية	٣٥٦	الفصل الثالث والثلاثون : في كون السمكات مرآيا ومجالى للحق
٣٢٤	ما أقاده في الاحياء في عدم وجود حقيقى للبر الله بباركوتعالى	٣٦٣	لا يمكن معرفة شيء الا بسمرة خالفة ومبدئه
٣٢٧	الفصل الثامن والعشرون : كيفية تسمان حقيقة الوجود في الوجودات		
٣٢٩	نسبة حقيقة الوجود الى الوجودات كسبة الهيولى الاولى الى الاجسام		

٢٨٠ الفصل السابع والثلاثون :	٢٦٤ اختلاف الناس في معرفة الحق
في أن الوجود وحده يصلح للعلية	يرجع الى اختلاف اتحاد الشاهدات
والطولية	٢٦٨ الفصل الرابع والثلاثون :
٢٨٢ فساد ما افترقه الامام الرازي	في نبط آخر من البرهان على كون
في المقام	الواجب تام الناتج والحققة
٢٨٣ الفصل الثامن والثلاثون :	٢٧٠ في أن بسيط الحقيقة كل الاشياء
أن لا يشترط في الفعل تقدم المدم عليه	٢٧٢ الفصل الخامس والثلاثون :
٢٩٠ تمام البراهين العشرة الستة	في أن الامكان والقوة ليسا من
بها على أن حاجة الماهية السكنة الى	الاسباب الذاتية للوجود
السبب لاجل امكانها	٢٧٤ بيان المراد من كون امكان الظل
٢٩١ ما تنسك به القائلون باشتراط	الاول بمبدء متصور الفلك الاول
تقدم المدم على الفعل وجواب المصنفات	٢٧٧ الفصل السادس والثلاثون :
٢٩٢ الفصل التاسع والثلاثون :	في أن القوى الجسائية تخلق بشاركة
في حاجة حدوث كل حادث زمني	الوضع
الى حركة دورية	٢٧٨ عدم تأثير القوى الجسائية
٢٩٤ وجوب مقارنة العلة المؤثرة للآثر	في المجردات

فهرس الاعلام

تبيننا في فهرس الجزء الاول بأن المصنف قد سمى نفسه لم يصرح باسماء بعض الاعلام الا
بالكنية ونحن تسويلا للقراء الكرام أتينا في هذا الفهرس باسمائهم الخاصة كما أن ما وضعناه
من الارقام بين القوسين راجع الى ما في ذيل الكتاب من التاليف

الشيخ ابو نصر الفارابي : ٤٨ -	ابن سينا : (٧) ١٤ (١٧) ١٨ -
١٦٦-١٨١ (٢٤٥) ٢٧٨-٢٩٦	١٩ (٢٠) ٢٥ (٢٩) ٣٢-٣٨ ٤١-
الشيخ ابو سعيد بن ابي الخير : ٢٦٤	٤٦-٤٧ (٤٨-٧٠) ٧٣-٧٦ (٩٠)
بهمنيار : ١٣-٢٠٦	١٠٦ (١٠٧) ١٠٨ (١١٣) ١١٧-
الامام جعفر بن محمد الصادق	١١٨ - ١١٩ - ١٢٥ (١٣٠) ١٣٨
عليه السلام : (٣٤٣)	- ١٣٩ - ١٤٠ - (١٤١) ١٤٤ -
مولانا جلال الدين الرومي : ٣٣٤	١٥٢-١٧٧ - ١٨١ - ١٨٥ - ١٨٧
العلامة النوانى : ٢٠٧-٣٠٧	١٨٩ - ٢٠٦ - ٢٠٧ - ٢١٠ - ٢٢٤ -
ذيقراطيس : (٩٤-٢٥٣) ٢٥٦	٢٣٣-٢٣٤ - ٢٣٥ - ٢٣٩ - ٢٤١ -
سقراط : ٤٦-٤٧	٢٤٤-٢٤٥ - ٢٤٧ - ٢٤٨ - ٢٧٣ -
شارح حكمة الاشراف : ١٩٦	٢٧٧ - (٢٨٧) ٢٩٨ - ٢٣٧
الشيخ شهاب الدين السهروردي :	ابو اسحق الاسفرايني الاشعري :
٤٤-٥٣-٥٩ - ٦٠ - (٧٠) ١٩٩ -	(٣٦٧)
٢١٩-٢٢٤-٣٠٧	ابراهيم الخليل عليه السلام : ٣٥٥
صاحب بن عباد : (٣٦٧)	ابو القاسم الجليل البغدادي : ٣٥٠
صاحب الواقف : ٦ (١٢٧) -	ارسطاطاليس : ٢٠٧-٢٥٧ -
(١٩٩)	٣٠٧
صاحب العروة : ٣٣٣	ارسطو : ٤٢-٤٧-٤٨ - ٦٤ -
صاحب المباحث الشرقية : ٣٩	١٨١-٧١
٢٦١-	افلاطون : ٤٣-٤٦-٤٧ - ٤٨ -
صدر الدين القونوي : ٣٢٩-٣٣٠	٤٩-٥٠-٥٣-٦٠-٧٥
٣٣٣-٣٣٥-٣٤٧-٣٤٦ - ٣٥١	اثاناذيوس : ٦٠ -
٣٥٣	ابن اذقلس : ٦٠-٢٥٤-٢٥٦ -
المولى عبد الرزاق اللامي :	٢٥٩

الشيخ محمود الشبترى : ٣٠٨	(١٥٤-٣١١-٣٤٥)
(٣١٩)	عبدالمسيح بن عبدالله الحمصي : ٦٨
الحقق الشريف : (٢٨ - ٢٩ -	عبدالله الانصاري : ٣٣٨
(١٢٨)	عبدالجبار المشرقي : (٣٦٧)
الحقق الطوسي : (١٠٦ - ١٠٧)	الشيخ عطار النيشابوري : ٣٠٧
١٤٩-١٤١	٣٣٤-
نينا محمد بن عبدالله صلى الله عليه	الامام علي بن ابي طالب عليه السلام :
وآله : (٦٥ - ٣٢٥) ٣٤٣ (٣٥٠)	(٣٣٩-٣٢٥)
٣٥٦	الامام علي بن الحسين عليه السلام :
محمد باقر الشهير بالسيد الداماد :	(٨٧)
١٦٩(١٦٧-١٦٣-١٤٨)٥٠	علاء الدولة : ٣٣٠-٣٣٥-٣٤٦
محمد الفزالي : ٣٢٣-٣٢٤-٣٤٢-	٣٥٠
٣٤٤	النبي عيسى عليه السلام : (٦٧)
محيي الدين العربي : ٣٢٩ - ٣٣٣	عين القضاء الهدائي : ٣٧٣
٣٥٧ - ٣٤٦-٣٤٢-٣٣٦-٣٣٥-	فهر الدين الرازي : ١٤٠ - ١٧٧
٣١٣(٣٦٠)	١٨٠-١٨١-٢٠٦-٣٨٠-٣٨١
٦٠	الفردوسي الشاعر : ٣٣٤
يقوب بن اسحاق الكندي : ٦٨	الكمي : (١٣٦)

مركز تحقيق كامپيوتر علوم اسلامی

فهرس أسماء الكتب

الثقاة لابن سينا (٧ - ١٧) ١٨ - ٢٥
(٣٢) ٢٨ - ٤١ - ٧٣ - ٧٦ - ٩٠
١٠٦ - ١٠٨ (١١٣ - ١١٧) ١١٩ -
١٢٥ - ١٣٠ - ١٤٠ - ١٤٤ - ١٥٢ -
١٧٣ - ١٧٥ - ٢٠٦ - ٢١٠ - ٢٣٣ -
٢٤٧ (٢٥٢) ٢٥٩
الشوارق للمحقق اللامعبي (٨٤ - ١٠٦)
(١٥٤)

ف

الفتوحات الحكية لبعض الدين العربي
٣٣٠ - ٣٣٣
فوائد الثقات للملاء الدولة ٣٥٠

ق

القبسات للمحقق الداماد (١٤٨ - ١٦٣ -
(٣٢٦)

م

المباني الشرفية ٣١ - ٢٦١
مفتاح القيب للفونوي ٣٣٠ - ٣٤٦
المواقف (٦ - ١٢٧ - ١٩٩)
منازل السائرین الاحاديث ٣٣٨

ن

نقد السهل للمحقق الطوسي ١٤٩

هـ

الهياكل للسهروردي ٢١٩

الف

انولوجيا لافلاطون ٦٤
احياء العلوم للفراي ٣٢٣ - ٣٢٤ -
٣٤٤
الاشارات لابن سينا ١٣٨
الافق البين للميد الداماد ٥٠

ت

تجريد الاعتقاد للمحقق الطوسي ١٠٦
التعليقات لابن سينا ٢٧٣ - ٢٦٧
التلويحات للسهروردي ٤٤

ح

حكمة العين (٣٣٣)
حكمة الاشراف للسهروردي ٤٤ - ٦٠
(٧٠ - ٧٦) ١٩٦ (١٩٩)

د

الرسالة المثقبة لابن سينا (٢٣٤) ٢٤٥
رسالة الشارود والوارد للملاء المونة ٣٤٦

ز

الزبداء في الفضاة البعداني ٣٢٣

س

شرح المواقف للمحقق الشريفي (١٢٨)
شرح الملخص (١٢٨)
شرح الهياكل للمحقق المواني ٣٠٧